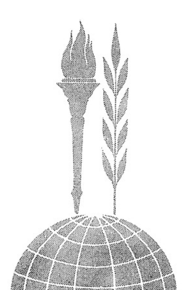
العدد الخامس عشر - السنة الخامسة
١٩٧١



مصباح الفكر

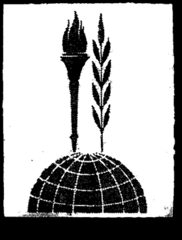
تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو



ومركز مطبوعات اليونسكو

تصدر عن مركز مطبوعات اليونسكو ومجلة رسالة اليونسكو

١ شارع طلعت حرب ــ القاهرة



ديوجين

مصباح الفكر

العدد الخامس عشر
السنة الخامسة
١٩٧١

مقالات هذا العدد

ركنان على طريق الفكر

فى هذا العدد من مجلة «ديوجين» سيجد القارىء مجموعة من المقالات والدراسات، يحتاج كل منها الى وقفة تأمل متأنية ، يفكر فيها الانسان على مهل ، ويمتص رحيقها فى صبر وأناة .

وســـنكتفى منها بوقفتين عند ركنين على طريق الفكر ، دون ان يكون ذلك تفضيلا لها على سائر أركان هذا العدد ، فان لكل ركن عمقه الخاص .

وأول وقفة لنا هى الاسراف فى الاقتصاد المعاصر ، وهو اسراف يصل فى بعض المجتمعـات الى حـــد الهوس ، ويبلغ مرحلة الجنون ، ولايعــرف أين يقف ، ولا متى يقف .

اسراف فى انتاج السلع ، يقتضى بطبيعة الحال اسرافا فى وسائل توزيعها على النطاق العريض الواسع .

ولكى يصل هذا الاقتصاد المسرف الى غايته فى تصريف ما ينتجه ، فانه يلجأ الى وسائل اعلام قوية وذكية وقادرة على ترغيب الناس فى اقتناء ما ينتجه هـــذا الاقتصـــاد .

المهم أن يتمكن هـذا الاقتصاد المسرف من توصيل انتاجه الى اوســع دائرة من النــاس ، بوســـــائل اقناع صـــادقة أو مزيفــة ، أمينة أو ملتوية ، وأهم

يحتاجان إلى وقفتين للتأمل !

من هذا كله أن تصل الى الناس ، وان تروج ، وان تنتشر ، لتعود بالفائـــدة على الاقتصاد نفسه ، فيعود الى مزيد من الانتاج ، مستهدفا مزيدا من الرواج .

ومن أجل تحقيق هذه الغاية فإن الاقتصاد المسرف يلجأ الى مختلف الوسائل لضمان رواجه بين المستهلكين ، ولو على حساب النوع أو المستوى أو التحمل . وانما يلجأ الى التغيير والتبديل ، واستحداث أشكال مبتكرة ، واقناع المستهلك بضرورة ملاحقة هذه الاشكال ، حتى لا يصبح فى نظر المجتمع متخلفا يعيش على تقاليــد بالية وعتيقة .

ينشأ هذا الاقتصاد وينمو فى ظل مجتمعات الرفاهية ، التى وصلت إلى حد الاشباع والتشبع .

ويتجه هذا الاقتصاد الى استهلاك الانسان نفســه ، واستنزاف قواه ، بالبضائع الجديدة المبتكرة ، وبالاغراء بشرائها بطرق واساليب فوق قدرة الانسان على المقاومة .

ويضطر الانسان الى الخضوع والتسليم ، والنزول على وســائل الترغيب المبتكرة ، فيقع تحت ضغط الديون والاقساط ، وارهاق عصبى ونفسى شــديد التأثير على قواه .

ولو أن مجتمع الرفاهية هــذا كان أوسع أفقا مما هو عليه ، ولو أن مجتمع الفائض والتشبع هذا كان أعمق فكرا مما هو عليه . اذن لنظر المجتمع الى العالم

المحيط به نظرته الى عالمه الخاص . نعم ، ولادرك أنه فى الوقت الذى يلجأ فيه اقتصاده المسرف الى اشباع الاسواقبالمبتكر الجديد من الانتاج ، والتفنن فىالتجديد والاعلان، يموت ملايين الجياع فى آسيا وافريقيا من الحرمان ، ويسقط ملايين آخرون من المرض والوباء ، ويبحث ملايين غير هؤلاء واولئك عن مسكن يأويهم ، فلا يجدون الا الفضاء !

ولو كان مجتمع الرفاهية هذا على قدر محدود من تقدير مسئولية الانسان لوفر على نفسه كل هذا العناء والتجديد والابتكار ، ليساهم فى تصحيح خريطة هذا العالم المضطرب ، الذى ترتفع فيه كفة على حساب كفة أخرى تهبط بالحياة الى القاع .

ولن يكون هذا صدقة ، ولن يكون كذلك تبرعا ، لكنه بالقطع ضرورة انسانية فى هذا الزمان .

ان مجتمعات الرفاهية هذه تخلق بوضعها هذا ، ومما تفرضه من تناقض ، نوعا من الاستفزاز يسرى بين أوصال المجتمعات المحتاجة كالداء . والداء قد يحتمل بعض الوقت ، وقد يحتمل فى بعض اجزاء العالم ، اما أن يحتمل دائما ، وفى كل الاجزاء ، فشىء مستحيل .

والبديل لعدم الاحتمال هو الحرب ، أو فى القليل الثورة . والحرب اذا نشبت فلن ترحم هذا أو ذاك ، والثورة كالحرب ، قد تحطم وتدمر ، تعبيرا عن الشعور بالظلم والعنت ، فى توزيع الرقى الحضارى على المجتمعات فى العالم .

أما الوقفة الثانية فعن الكيان الاجتماعى للادب والفن فى أفريقيا السوداء .

وكم كنت أتمنى أن تطول بنا الوقفة وتمتد،لتستوعب كل ما فى النفس من أفكار، لولا أننا أمام حيز محدود من حجم هذه المجلة ، ولولا أن القارىء سيجد فى المقال المنشور عوضا عما يجب أن يثار فى هذه الوقفة .

والواقع أن الحديث عن الادب والفن فى افريقيا يثير اكثر من جانب من جوانب المناقشة .

مثلا الزنجية والافريقية ، واثرهما فى حضارة الانسان . ولعلنا — ونحن بصدد هذا الحديث — نستحضر الظروف القومية التى فرضت الزنجية كوعاء قومى ، ضم

عواطف الافريقيين واستوعب قدراتهم ، وامتد الى ارادتهم فدفعها للـــدفاع عن استقلال دول أفريقيا ، والكفاح لتطهيرها من الاستعمار .

فالزنجية دعوة قومية استقلالية ، التف حولها المكافحون ، ليحققوا ما حققوه لبلادهم من حرية واستقلال .

لكنها بعد الاستقلال قد يمكن أن تصبح قيدا حول الشعوب الزنجية ، وعازلا يعزلهم عن بقية القارة الافريقية ، وبالتالى عن بقية شعوب العالم .

لهذا فان الحديث عن الزنجية اليوم يجب أن يمتد الى الافريقية ، بحيث تخرج الشعوب الزنجية الى النطاق الواسع للقارة الافريقية ، ومن خلال وحدتهـــا وسيرها فى تيار واحد تستطيع أن تعبر عن حاضرها ، فى سبيل تأمين مستقبلها .

هذا مثل عام عن الوعاء الحضارى العريض . أما عن الفن والادب ، فى أفريقيا السوداء ، فانهما يتعرضان لازمة أساسية فى التعبير الادبى . هذه الازمة هى أزمة اللغة . ان أغلب اللغات الافريقية لا تزال لغات شفوية ، وابناؤها يكتفون بنطقها ، ولم تصل هذه اللغات بعد الى مرحلة التدوين ، ثم التداول ، ثم التأليف بها .

والادب الافريقى فى بحثه عن لغة يصوغ بها أفكاره لا يجد أمامه الا لغـــة أجنبية وغريبة ، فيصوغ الشعراء وجدانهم فى لغات فرنسية أو انجليزية ، كذلك يفعل الكتاب والقصاصون ومؤلفو المسرح وسواهم من الأدباء . واللغة لها تأثيرها على الانتاج الادبى بلا شك . صحيح أن المضمون أفريقى ، لكن هذا المضـــمون فى صيغته الاجنبية يتأثر بالصياغة الى حد يعرضه للاغتراب عن بيئته . ولا شـــك أن الاديب ــ أى أديب فى أى لغة ــ يعانى أشد المعاناة ، عندما تفرض عليه الظروف أن يكتب بلغة غريبة عنه ، وبلسان أجنبى ، ولقوم غير قومه ، أنه عندئذ يشعر انه يغنى لغير ليلاه ، فيصبح شدوه مليئا بالنحيب والبكاء .

لهذا فان الأمر قد بات يحتاج الى عمل دءوب وعاجل . فأولا هذه اللغـــات الشفوية يجب ان تدون ، لكن ستظل هذه اللغات كثيرة ومتنوعة مع ذلك ، الامـــر الذى يجعلنا فى أشد الحاجة الى لغة مشتركة بين أبناء هذه القارة ، يتعلمهـــا ابناء أفريقيا جميعا الى جوار لغاتهم القومية .

وليست هذه الفكرة أثرا للتعصب ، ولا هى دعوة عاطفية مجردة ، لكنهـــا

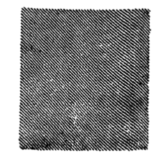
أولا وقبل كل شيء محاولة للواقعية المنبثقة من قارة افريقيا نفسها . ان استعمال اللغة العربية ، لتصبح لغة مشتركة للقارة الافريقية ، قد أصبح ضرورة تحتمها المصلحة الافريقية نفسها ، فى مجال الفكر والفن والادب .

على أن هناك بعد هذا أكثر من مقال أو بحث فى هذا العدد ، كنت اتمنى لو أستطيع الوقوف عندها ، لولا أن ترك هذا الحيز لن يسعفنى لاكثر من هذا .

وهى فى النهاية بين دفتى العدد ، وأمام انظار القراء .

عبد المنعم الصاوى

الإسراف فى الاقتصاد المعاصر
وسائل الإعلام والإسراف



بقلم : ميشيل ماناراسر
ترجمة : د. يحيى عويس

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الطريف موضوع الاسراف فى مجتمع يتميز بالوفرة والبذخ والزيادة فى الانتاج بخطى حثيثة جبارة كالمجتمع الامريكى ، ودور وسائل الاعلام فى الدعاية له . ويعتبر الكاتب الاسراف من العناصر الضرورية للاقتصاد ، اذ الاسراف فى نظره هو العصب المحرك للانتاج ، ولابد ان تتساوى ضخامة الاستهلاك مع ضخامة الانتاج .ومن شان غزارة الانتاج ووفرة السلع أن تخلق معها قيما جديدة هى قيم المتعة واشباع الذات والسلبية ، تلك القيم التى تعمل على تحويل الامريكيين الى ضرب من المستهلكين يتصف بالشراهة والتهور والتبذير .ولزيادة الاستهلاك لابد من ايجاد تبريرات مقبولة له ، وايجاد سلع جديدة احدث طرازا ، وتشجيع البيع بالاجل ، واذكاء روح التخريب ، وتقليل جودة السلع لكيلا تعمر طويلا ، وخلق بلبلة فى الاسعار ليفقد المستهلك القدرة على التصرف الرشيد فى مشترياته ، وتبرير سلوك المتعة وحب الملذات العابرة . ولقد كان الاسراف فيما مضى ينظر اليه كاحدى الرذائل،

اما الآن فقد اصبح فى مجتمع الثقافة الصناعية سلوكا جماعيا ، واصبحت البيئة المعاصرة وما بها من وسائل اعلامية حديثة شريكا فى انتشار ظاهرة الاسراف الجماعى . وعلى الرغم من ان الاسراف كسلوك قد تتقبله بعض المجتمعات وترفضه مجتمعات اخرى الا انه يفرض نفسه احيانا على الافراد ، وبخاصة فى الاعياد ، والاحتفالات ، والعطلات ، والمناسبات التفاخرية ، كما يحدث فى الهدايا من اجل الحب ، والهدايا التى تقدم للاصدقاء . وهناك اسراف منظم واسراف فوضوى . ويتمثل الاول فى اضفاء مشروعية اجتماعية عليه كما يلاحظ فى الإسراف التفاخرى فى العطلات والاحتفالات والاعياد ، اما الاسراف الفوضوى او الطائش فهو اسراف لمجرد الانفاق دون هدف . وقد اكتشف بعض الكتاب وراء الفوضى الظاهرية ((للتدمير الترفى)) نوعا من التنظيم المستتر . ومن الخطأ كما يعتقدون وضع الاستهلاك المظهرى فى الفصيلة نفسها مع ((التزين الترفى)) فالاول يعمل على تنشيط الاقتصاد بزيادة الطلب على المنتجات ويعمل الثانى على التخريب . ويقوم الانتاج الصناعى فى مجتمعنا المعاصر على دعامتين : التنظيم ، والاسراف الذى يؤدى الى الاستهلاك ، والاستهلاك بدوره يؤدى الى الاحتفاظ بمعدل الانتاج . والاسراف فى نظر ((فبلن)) أول من حلل الاسراف تحليلا علميا ذا شقين متناقضين : اسراف مرذول ، واسراف مقبول (وهو المقبول ايديولوجيا على انه ليس باسراف بل انفاق على جوانب الحياة) . وقد يتغير الوضع بتغير الحاجات الاجتماعية والثقافية ، فيصبح بمرور الزمن ما كان انفاقا ترفيا مرذولا فى الماضى ، مقبولا ومدمجا ضمن نطاق ((الراحة)) او ما يسمى ((بالانفاق الناشىء من ضرورات الحياة)) .

١ ـ مقدمة :

لم يكن فانس باكارد من المتخصصين فى الاجتماع او الاقتصاد ، وان كان يمتاز ببراعة رائعة فى كل ما يتعلق بالاجراءات والاصطلاحات المتعلقة بفن الاعلان . ومنذ سنوات كتب باكارد منذرا بالخطر عندما تناول بالتحليل ظاهرة اقتصادية اجتماعية بلغت اعلى مراحل التطور ، وهى ظاهرة الاسراف التى تتجلى بصورة صارخة فى المجتمع الامريكى . وقد استهل تحذيره بأن شبه الشعب الامريكى بأمة

تجلس على ظهر نمر مفترس . فعلى الامريكيين أن يتعلموا كيف يزيدون من استهلاكهم والا انقض عليهم جهازهم الاقتصادى العظيم وقام بافتراسهم . ويدخل ضمن موضوع الزيادة المطردة فى الاستهلاك كل من الدافع للاسراف وطريقة تنظيمه . فهؤلاء الذين يقومون بعملية الاسراف سواء بتنظيمها أو بخلقها يعتبرون من العناصر الهامة للاقتصاد الامريكى ، كما أن هذا الاقتصاد أيضا يعتبر هاما بالنسبة لهم ، وكأنهما شركاء فى الجريمة . فهذا الانتاج الضخم من السلع الاستهلاكية يحتاج الى وجود قيم أو اخلاقيات جماعية تجاه الاسراف ، وهذا الاخير ما هو الا عصب محرك للمزيد من الانتاج . بيد أن النظرة المتعمقة للامر تكشف عن أن الاقتصاد الامريكى انما يهيء بذلك السبيل الى انهياره نتيجه الاستنزاف التدريجى للموارد .

وهذا التحذير الذى أورده پاكارد كان يمثل سلاحه السيكولوچى الذى أراد به أن يشبه المشرفين الى الخطر ويعيدهم الى التبصر والرشد . ولكن من العسير أن نتصور أن يكون لهذا التحذير صدى ما دام الخيال يطفى على الواقع الذى نعاصره . يقول پاكارد : لنتخيل أن هناك مكانا خياليا صنعت فيه المبانى من الورق المقوى ، والسيارات من البلاستيك الذى ينصهر بعد فترة وجيزة ، وساعات اليد تتلف بعد دقائق فى أيدى لابسيها . هل هذا حلم أم أنه نموذج أولى لمجتمع المستقبل ؟ إن التطور يشير الى أن صورة مجتمع كهذا ليست حلما أو خيالا بل اقترابا من الواقع . ان غزارة الانتاج ووفرة السلع تخلق معها قيما جديدة هى قيم المتعة واشباع الذات والسلبية ، وعندما تجد هذه القيم دعما وتقوية عن طريق وسائل الاعلان واستغلال السلوك ، فانها تعمل على تحويل الامريكيين الى مجتمع من المستهلكين الذين يتصفون بالشراهة والتهور والتبذير .

وقد كشف پاكارد عن تسع « وصايا » أو استراتيچيات تعمل على التعجيل بهذه العملية المزدوجة : (١) لابد من تزويد المشترين بتبريرات مقبولة وحجج مقنعة لكى يزيدوا من استهلاكهم . فتقول الاعلانات مثلا : لا يكفى أن يكون لديك لباس واحد بل انك فى حاجة الى ثلاثة ، احدها للسباحة والآخر لحمام الشمس والثالث للاغراض السيكولوجية ، وهكذا . (٢) لابد من اذكاء روح التخريب ، استعمل الاوانى الخزفية وماكينات الحلاقة الكهربية والساعات وغيرها ثم الق بها فى سلة المهملات . (٣) لابد من المداومة على اظهار سلع جديدة تجعل من مثيلاتها التى فى أيدى المستهلكين سلعا قديمة الطراز . (٤) لابد من التقليل من جودة السلع شبه المعمرة حتى لا تطول فترة استعمالها . مثل ذلك أن شركة جنرال الكتريك قد عملت على تقصير عمر اللمبات الكهربية الى ٢٠٠ ساعة بدلا من ٣٠٠ . (٥) لابد من ترغيب المستهلك

ترجم هذا المقال الى الانجليزية سيمون بليزانس

فى كل جديد باظهار ما يمتاز به عن الطرازات السابقة حتى يجبر على التخلى عن هذه الاخيرة . (٦) لابد من العمل على أن يضطر المستهلكون الى محاولة اصلاح سلعهم التى تلفت ... وكلما كانت السـلعة أقرب الى الطرازات الفاخرة « اللوكس » كان أداؤها أقل كفاية . (٧) لابد من خلق جو من الارتباك فى الاسعار حتى يفقد المستهلك القدرة على التصرف الرشيد فى مشترياته . (٨) لابد من تشجيع البيع بالاجـل . (٩) وأخيرا : الاستراتيجية الكبرى : لابد من تبرير سلوك المتعة ، وحب الملـــذات العابرة ، والجاذبية التى تكمن فى اقتناء السلع الاستهلاكية .لابد من اقناع الامريكيين أن فى استطاعتهم أن يتمتعوا بحياة سهلة رغدة يزيدها جمالا ذلك النظام الذى يمكنهم من اقتناء سلع تامة التجهيز تصلهم الى حيث هم جالسون فى دورهم دون أن يكون ثمة عناء. لنفرس فى اذهان المستهلكين حب التغيير بعبارات مثل « ان اقتناءك لسيارة جديدة سوف يزيد حياتك العائلية هناء » . لنقتنص كل فرصة من فرص الاجازات لنشجع المزيد من الشراء . لابد من اثارة الجميع الى درجة من « جنون الشراء » كما تفعل المتاجر الكبرى بما تقدمه من وسائل الاستهواء كالموسيقى والاضواء والخدمة الذاتية وغيرها .

على أن پاكارد بكل ما جاء به من ملاحظات حول هذا الموضوع قد ترك ثغرة من حيث البحث العلمى وذلك لانه لم يقم بالشرح اللازم . ومن ناحية أخرى نجد أن جون جالبريت يرى أن الحاجة ليســـت منبع النشاط الاقتصادى وانما تأتى فى سياقه أو تابعة له . « فالحاجات فى الواقع هى ثمار الانتاج . ولا يوجـد من الاقتصاديين المعاصرين المرموقين من ينكر هذه الحقيقة » . ثم يضيف : « كلمـــا زادت الوفرة فى المجتمع أدى هــذا الى خلق حاجات جـديدة عن طريق عملية الاشباع نفسها» . وليس من الضرورى أن ينطبق هذا الاستنتاج على جميع المنتجات ، بل يكفى أنه ينطبق على جزء غير يسير منها . ولهذا يجب أن نتنبه الى أثر التبعيـــة هذا بين عملية الانتاج والحاجات ، بمعنى أن الحاجات هى التى تخضــع لعملية الانتاج ، والوسيط فيهما هو تنظيم وسائل الاعلان التى من مهامها الاساسية أن تخلق الرغبات أو بعبارة أخرى تولد حاجات لم تكن موجودة من قبل . ولا يسع المتخصص فى علم الاجتماع الا الاعتراف بوجود ظاهرة خلق الحاجات المتعــــددة فى المجتمع الحديث ، وبخاصة اذا ما حاول دراسة التغييرات التى تؤثر فى نوع الثقـــافة الصناعية المعاصرة . فما من شك أن هذا يعتبر جزءا من ايديولوجية الرفاهــة أو المعيشة الطيبة : « فعندما تتغير بعض السلع التى كانت سلعا ترفيهية لتصـــبح من مقومات الرفاهة أو المعيشة الطيبة ، فكأن غير الضرورى قد أصبح ضروريا (١) .

---

(١) كاريس وموران Argunemts No22

وفى صـــورة من الصور نجد أن هذه الاكتشافات تخفى وراءها احتمالات مدمرة ، ذلك لانها تنفى نظرية « الحاجات الاساسية » للانسان ، وتتصدى لفكرة «الحـــد الادنى للوازم الحياة » ، أو وجود حد أدنى للحاجات لا بد من المحافظة عليه ، كما أنها تهدم فكرة التمييز بين « الضرورى » « وغير الضرورى » (فى المفهوم العادى) ، أو بين « الحاجات المطلقة » « والحاجات النسبية » كما يسميها الاقتصادى كينز ، بمعنى أن الاولى لا يمكن ضغطها أو تقليلها بغض النظر عن وضع الآخرين فى المجتمع، فى حين أن اشباع الثانية يعطى الفرد شعورا بأنه يعلو كثيرا فوق أقرانه فى المجتمع ، على أن هذه الاكتشافات تنقد بطريق غير مباشر الفكرة المعروفة « بالربح التقديرى » ، وهو ما يتبقى بعد أن يستنزل من صافى الربح بعد الضرائب النفقـــات الضرورية المقابلة لمستوى المعيشة بعد الحرب الاخيرة ، فاذا ما أصبح غير الضرورى ضروريـــا ينتفى الفرق بين الربح التقديرى والربح العادى .

٢ ـ الاسراف وروح العصر :

ان حقيقة الاسراف لم تكن فى حاجة الى ما يثبت وجودها ، فقد شاهدناها فى جميع المجتمعات التى عرفها الانسان ، وهى تتحدى جميع النظم الاجتمـاعية بغض النظر عن الايديولوجية السائدة فيها ، بل تتحدى ايديولوجيات التقشف نفسها كما ثبت هذا تاريخيا فى ذلك المصير الهزيل الذى لاقته « قوانين تقييد الانفاق » ، وفى تاريخ عصور مختلفة فى قارات بأكملها . ولقد كانت حقيقة الاسراف وانتشاره فى ربوع العالم وتطوره المنطقى واســـتمرار وجوده أقوى من تأثير جميع القوانين الوضعية . والى عهد قريب كانت المجتمعات الغربية تستنكر الاسراف ، ولم يتحدد مفهوم واضح للاسراف لانه حقيقة واقعة من ناحية ولانه يمثل احدى القيم الاجتماعية من ناحية أخرى . فالاسراف هو « اسراف الآخرين » ، « تدمير دون فائدة » ، « سوء تنظيم الأشياء » ، « سوء استعمال ما يمتلك الفرد وما لا يمتلك » . ولعل المرء يستطيع ادراك المعنى الفلسفى لكلمة deuastoin wsate (اسراف) والاشتقاق بمعنى تدمير . ويبدو أن الايديولوجية الســائدة هى ما يقترب من المفهوم العـــام للاسراف على انه « المبالغة والبذخ فى الانفـــاق » ، وكما يقول الاقتصـــادى آرثر لويس « ان الانسان يعتبر من واجبه المقدس أن يبغض الاسراف وأن يوجـــه موارده الى أفضل استخدام ، كما ان من واجبه أن يبغض القتل » .

وبينما يصف جورج باتاى الاسراف بالفاظ غريبة كأنها مديح مقلوب مثـــل « عملية رائعة » ، « وبعثرة بذخية للطاقة » ، نجد أن ادجار موران يصــــل الى استنتاج جدلى توضحه احدى فقرات كتابه « روح العصر » اذ يقول : « ان استهلاك المنتجات يصبح فى الوقت نفسه الاهتلاك الذاتى لحياة الفرد ، فكل فرد يعيش وكأنه

يهتلك وجوده » . اما اليوم فاننا نجد أن النظرة الى الاسراف قد تغيرت ، فلم يعد الاسراف يعنى مجرد تبديد الاشياء أو «الانفاق العديم الجدوى»، أو «الانفاق الجنونى»، بل أصبح الانسان يعيش فى صميم الاسراف ، وهو فى هذا لا يجد المسرف فى عزلة عن المجتمع ، بل أن الاسراف أصبح سلوكا جماعيا ، وأصبحت البيئة المعاصرة وما بها من وسائل أعلام حديثة شريكا فى انتشار ظاهرة الاسراف الجماعى هذه ، والواقع أن ظاهرة الاسراف تعكس روح العصر فى كل مجتمع وفى كل حقبة من تاريخه ، وليس من المستبعد أن يمكن تقويم المرتبة الاجتماعية للفرد طبقا لنوعية اسرافه . واليوم نجد ان الاسراف الجماعى انما هو نتاج مجتمع الثقافة الصناعية .

ومما يثير انتباهنا منذ البداية أن «المعالجة الصناعية» للثقافة والصحافة ، واسطوانات الموسيقى ، ونسخ الكتب الرخيصة ، والافلام ، واللوحات الفنية المنسوخة ، كل أولئك يؤدى الى انقلاب فى الثقافة • واذا اعترفنا بأن المعنى التقليدى للثقافة هو انها اتجاه ذهنى ، وأن هذا الذهن ينمو بالمعرفة وبممارسة التفكير وتنمية التذوق (وهذا مقصور على الفئة المختارة فى المجتمع) ، فلعله من الواضح أن ليس فى مقومات الثقافة الجماعية ما يمهد لهذا • أما اذا افترضنا كمايفترض الانتروبولوجيون أن الثقافة هى كل ما ينتقل الى الانسان خارج الوراثة العضوية ، فاننا سنكتشف على الفور أن الثقافة الجماعية لا تعنى شيئا خلاف هذا مع التحفظ بأن الثقافات النوعية لا تقف فى سبيلها .

واذا توخينا الحقيقة ، فان هذه الثقافة الجماعية انما تستهدف كل فرد بغض النظر عن الهياكل الاجتماعية والاهمية النسبية للثقافات المحلية ، فهى موجهة الى « الرجل العاذى النموذجى » ، رجل الشارع ، والرجل الذى يمثل فردا من أفراد الشعب . واذا كانت فئات عديدة فى المجتمع تفتتن بجاذبية هذه الثقافة المعاصرة فمن الضرورى أن لا نتخذ موقفا سلبيا من هذا الافتتان أو نقلل من شأنه استنادا الى وجود ثقافة تقليدية أو قومية راسخة الجذور . اننا فى مواجهة ثقافة تعتبر نتاجا لانماط ضخمة من الانتاج الصناعى ، تتولى نشرها وسائل نشر ضخمة ، تستهدف الجماهير الغفيرة . وبمعنى آخر يصبح تكتل عملاق من الافراد فى قبضة الانظمة الداخلية للمجتمع (طبقة ، اسرة الخ) . والحقيقة أن الثقافة الجماعية التى يولدها الرغد الناشىء من العمليات الانتاجية انما هى فى أعلى درجاتها ثقافة استهلاكية يبنى صرحها التطلع التخيلى لمجموع الافراد فى المجتمع .

ان هذا المركب التخيلى الذى يعكس العلاقة التبادلية بين الكائن والبيئة التى يعيش فيها يحتوى مجموعة من العمليات المترابطة مثل الايعاز ، وتحقيق الذاتية والتحول ، وهذه تعمل على خلق حياة تخيلية وأنشطة متزايدة ، وعن طريق أرواء الحياة العاطفية (والحياة العملية أيضا) فانها تساعد على تكاثر الحاجات ، والنتيجة

الحتمية لذلك هي الزيادة المطردة فى انتاج السلع الاستهلاكية فى المجتمعات الصناعية. ويقول ادجار موران : « ان التحليل المنطقى الحقيقى والتخيلى يعتبر من الافكار الانسانية الهامة » . والعلاقة بين الاستهلاك التخيلى والاستهلاك الايجابى انما تبنى على المنوال التذوقى ، والتذوق هنا لا يقصد به تقدير القيمة الجمالية لعمل فنى ، وانما كنوع من العلاقات الانسانية الاكثر حيوية ، وتنبعث من حركة مزدوجة من الاسهام والايماز .

وقد لاحظ علماء الاجناس فى عدد من المجتمعات المتباينة أن السلع الاستهلاكية تحاط بغلالة من الخيال ، ويسرى هذا على السلع « الثقافية » بقدر ما يسرى على المنتجات الاقتصادية ، ولكن هناك حقيقة تلقى الضوء على ميول وأفعال الافراد فى المجتمعات المعاصرة ، الا وهى أن حضارتنا الصناعية بما تحويه من استهلاك جماهيرى ضخم محاطة هى الاخرى بغلالة من الخيال. لقد شعر رجال الاعلان وخبراء الحوافز بمقدم هذه الظاهرة ، ولم يحاولوا القيام بدراسة منظمة فى هذا الاتجاه . ان الاستهلاك التخيلى يتعارض منطقيا مع الاستهلاك الفعلى ويتخطى حدوده . وهذا هو الهدف الرئيسى للثقافة الجماهيرية (الجماعية) : ان هذه الثقافة بالتأكيد لا تكترث بالعوامل التى تنشطها ، ولكنها تهتم بطبيعة الحال بأرقام المبيعات الضخمة، وترتبط بأساليب الدعاية ، وبالاضافة الى هذا فهى لا تتردد بصدد الاهداف التى تحقق الاشباع وتسوق لهذا جميع الوان الاقناع : حب الاختيار ، التبسيط ، التهجين ، والتجانس وغيرها . وبمعنى آخر انها ستصب فى قالب واحد حتى يمكنها الانتشار الى اكبر مجموعة من الشعوب الخارجية ، وشتى الوان الفولكلور ، والرموز الاجنبية الغربية .

وفى استطاعة المرء أن يحدد عددا من الموضوعات التى تشير الى ادراك لجاذبية هذه الثقافة : الفتوة ، المراهقة ، تجديد الشباب ، ثم موضوع السعادة « والحياة المليئة » وما تكفله من « حياة خاصة » ومتعة الراحة والجمال ، ثم موضوع الحب والشهوة أو شهوة الحب لا كعامل انحلالى بل كأساس تكوينى لكل حياة خاصة .

ان هذه الموضوعات اذا ما اضيفت الى تأثير المؤلفات القصصية الشائعة والصحافة والسينما والاذاعة والتليفزيون تحدد نغمة معينة تشكل الى حد ما المخطط الاولى الذى يرجع اليه : الا وهو المخطط لنموذج الحياة المعاصرة . ويشترك فى تشكيل هذا النموذج والتأثير فيه الكلمة المكتوبة ، والعروض المرئية ، والصور ، وحفلات الموسيقى، والرقص والألعاب، ووسائل الاعلام، والسباحة والسينما، وتقريب الاشتراك فى الحياة الخارجية للعالم . ان المرء يستطيع اليوم وهو جالس فى بيته أن يشاهد على شاشة التليفزيون عرضا مركزا لالوان الحياة فى مختلف انحاء العالم . وهذا التحول فى نطاق المشاهدة ونطاق الاعلام يقود الى تجديد فى القيم والمعايير وفى طبيعتها وفى الاخلاقيات الجماعية، واحد مظاهر هذا التجديدهو احلال المتعة الحاضرة مكان المتعة المستقبلة .

٣ ـ الاسراف والعطلات :

ان الانفاق الخاص بمواسم الاعياد أو العطلات يعبر عن سلوك مجتمعى قد يتدرج بين الاقتناع بتبريره أو التسليم بأنه فرض من الفروض ، وهذا على الرغم مما قد يقال عن هذا الانفاق من أنه تفاخرى أو عديم النفع أو سلوك أحمق ، فالاسراف كسلوك قد تتقبله بعض المجتمعات بينما ترفضه مجتمعات اخرى ، أحيانا يفرض نفسه على الافراد وبخاصة عندما تبرره عادات الاعياد والعطلات أو الميول التفاخرية ، فالعطلة أمر مشروع مادامت تكتنف سلوك كل أفراد المجتمع فى لحظة معينة . وكما يقول كلود ليفى ستراوس : « ان العطلات (أو الأعياد) جزء من صميم الحياة الاجتماعية لا لانها عادات متوارثة من الماضى وانما لانها امور لا يمكن تغييرها » ، والعطلات تمد الأفراد بالتبرير الكافى لألوان من الانفاق الترفى أو التفاخرى أو مظاهر الانفاق البذخى الاخرى . وبمعنى آخر تعتبر العطلات مسئولة عن تنظيم عملية الاسراف ووضع أوصاف محددة لها ، فتصبح بالتالى عادة من العادات الاجتماعية المتأصلة كاشباع رمزى ، فكأن العطلات أو الاعياد تصبح نوعا من الفوضى المنظمة ، كما أنها عملية لا نهائية شبيهة بالصور التى يعكس بعضها البعض بين مرآتين متقابلتين .

وخلال فترة أكثر من نصف قرن الآن دلت الدراسات الانتروبولوجية على ما يؤيد وجود الاسراف فى الاحتفالات والأعياد ، شأنه شأن الاسراف التفاخرى. فيشير العالم بوليانى مثلا فى كتابه « التجارة والسوق فى الامبراطوريات القديمة » الى أنه بالاضافة الى نشاط التبادل التجارى المعروف توجد حلقة أخرى من الانفاق لها مراسمها وطقوسها وشرائعها والافراد المخصصون لها ، وفيما يختص بأنواع المدفوعات والوان التدمير . وان هذا التنظيم الواقعى لعملية الاسراف فى السلع والخدمات يعتبر سلوكا مناوئا لكل محاولة نحو الرشد الاقتصادى . ومن أمثلة الخروج عن قاعدة الترشيد هذه ما اكتشفه العالم روبرت هرتز فى سلوك أحد المجتمعات التى درسها حيث يستهلك الافراد فى بضعة أيام ما سبق لهم أن ادخروه من انتاج تراكم عبر سنوات .

٤ ـ الاسراف والالتزامات « التفاخرية » :

(ا) ظلت البحوث الانثروبولوجية خلال عشرات السنين الماضية تمدنا بمعلومات عن حلقات اجتماعية شبيهة بالبوتلاش (١) ثبت وجودها فى عدد من المجتمعات المتباينة ، طبقا لدراسات : بوز ، ومالينو فسكى ، وموس ، وباتاى ، وغيرهم .

---

(١) مهرجان بمارس فيه الهنود الحمر توزيع الهدايا

على أنه لم تظهر دراسة تفوق فى وضوحها ونقائها ما أمدنا به مالينوفسكى عن مجتمع « الارجونوت » ، على الرغم مما أثير حول هذه الدراسة من جدل . وبالاضافة الى حلقة الانفاق التفاخرى وما يحيطها من مواكب الابهة والمراسم يشير مالينوفسكى فى دراسته الى وجود حلقة تتضمن عددا من الوان الاسراف . ومن أمثلة حلقة الاسراف التفاخرى الأولى :

الكولا : وهى رحلة بحرية محملة بالهدايا مع التسليم بقيام الالتزام باعطاء هدايا مقابلة مستقبلا .

الميلاميلا : وهو تقديم الطعام واهلاكه تكريما لارواح الموتى .

الساجالى : أى تقديم الطعام واهلاكه تكريما لمن اشتركوا فى رحلة الكولا البحرية .

الوازى : هدايا من صيد البحر وثمار الارض مع طقوس طبقا لمراسم محددة، أما الحلقة الثانية المشار اليها فهى من النوع الانعكاسى (أى تبادل هدية بهدية مقابلة كما يصفها الباحث هويتلى) ، وتشمل أنواعا من السلوك مثل :

الجموالى : ويمثل لونا من المتاجرة الاكتسابية المستوى .

الفاكابولا : دفع اتعاب لمن طلبوا عملا وقاموا به .

الفافا : مقايضة الطعام من نتاج الارض والبحر دون مراسم .

ويلاحظ الدارس أن قيام هاتين الحلقتين يوحى بوجود علاقات شخصية فيما بين الافراد (مثل الهدايا من اجل الحب ، أو الهدايا للصديق ... الخ) .

نموذج من جزر تروبرياند

الحلقة	انواع المدفوعات (الانفاق)		
تفاخرية (مراسمية)	كولا	ميلاميلا سجالى	وازى
شخصية	مابولا	سبوانا	لوبائى
تبادلية ــ تناظرية	جموالى	داكابولا	فافا

ولان هذه الهدايا وما يتبعها من اهلاك تتطابق مع الاستخدام التفاخرى (كولا وميلامالا ، مثلا) فانها تزيد كما وجودة كلما ارتفع مقام المهدى والمهدى اليه فى السلم الطبقى لمجتمع جزر تروبرياند . وفى كل حالة نجد أن هؤلاء الذين يقدمون الهدية ويهلكونها يتمتعون بمركز اجتماعى أقوى من مركز المهدى اليهم الذين يصبحون بهذا فى وضع المتفضل عليهم . وعلى ما فى هذا الوصف من معلومات ايجابية الا اننا نتساءل : هل يوضح لنا ثمة شيئا ؟

(ب) ومنذ عشرين عاما قبل دراسة مالينوفسكى كتب ثورستاين فبلن كتابه عن « نظرية الطبقة المترفة » . وقد ادهشنا فبلن بانه أورد فيما كتبه منذ ٧٥ عاما آراء سابقة لعصره فعلا ، وقد اثبت تطور المجتمعات وما جاءت به الدراسات الحديثة عن الاسراف مدى تأكيد نظرية فبلن وآرائه . ونقطة البداية فى نظرية فبلن هى الوضع الذى فيه يتولد فائض اقتصادى يزيد عما يكفى لتحقيق الرفاهية لافراد المجتمع ، حينئذ تتكون طبقة (من القادة أو المحاربين أو الكهنة مثلا) تصبح وظيفتها الامتناع تماما عن أى نوع من أنواع العمل المنتج ، ويكون طابعها المميز هو الراحة الترفيهية والاستهلاك المظهرى الذى يلازمه بالضرورة الاسراف المظهرى . وهذا اللون من الاستهلاك المظهرى يتميز بما يضفى عليه من « تهذيب » وسلوك ترفى يقتضيه تبديد الفائض الاقتصادى المتجمع ، ويصبح بذلك لونا متخصصا من الاستهلاك يكون عنوانا لمدى النفوذ والثروة النقدية التى يمتلكها الشخص فى المجتمع . اذن فقد تولد فى المجتمع نظام محكم البناء ! انتاج غير منتج أو عديم المنفعة الاقتصادية ، واستهلاك غير ضرورى — انتاج واستهلاك لسلع معينة وبخاصة السلع الترفيهية — ويصبح هذا الاستهلاك الترفى علامة على مقام الفرد فى المجتمع . والطبقة المترفة (أو الطبقة المستريحة العاطلة عمدا أو بحكم الاوضاع الاجتماعية) تميز نفسها عن غيرها من الطبقات بما تخصصه لنفسها من الوان الطعام والشراب والعقاقير والمخدرات ، ويعد كل عضو من اعضاء الطبقة المترفة نفسه ليكون خبيرا ممتازا فى انواع هذه السلع. وعندما تكون هذه السلع نادرة وغالية الثمن فانها تحظى بالتفخيم والتمجيد (من جانب أعضاء الطبقة المترفة) وبذا تميل أعراض هذه الرذائل الاجتماعية الى أن تصبح فضائل . ويضيف فبلن أن تقدم وسائل المواصلات والتحرك الاجتماعى قد ادى الى تغير المظهر السلوكى للطبقة المترفة العاطلة هذه ، واصبحت المظهرية تتجلى بصورة أكثر فى الانفاق البذخى التفاخرى بدلا من مجرد الراحة الترفيهية . وهذه قرينة أكثر وضوحا . ونظرا لتغير الوضع الاجتماعى للنساء (وفبلن يكتب عام ١٨٩٩) فقد أصبحن هن التعبير العملى للاستهلاك التفاخرى . فالمرأة تمثل العائلة المترفة بما ترتديه من « اسراف مظهرى » (مثل المجوهرات والفراء وغيرها) .

٥ ـ الاسراف المنظم والاسراف الفوضوى

(أ) ان التفاخر ـ مثل العطلات ـ يجدد ضمن فئاته والتزاماته الوانا من الإنتاج التبديدى واهلاك السلع والتبذير والابهة والبذخ . فهو يضفى « مشروعية » اجتماعية على الوان من السلوك . أنها ليست مشروعية مبادىء بل احساس يحس به الأفراد . وهكذا يتجه السلوك الاجتماعى الى نواح مختلفة من التبديد ، وسرعان ما يصبح هذا السلوك جزءا من النظام الاجتماعى . وهنا يقول فبلن أن استخدام اصطلاح « الاسراف » عند الحديث عن الاسراف المظهرى يتسبب فى حرج موقف الطبقة المترفة ، وذلك لان كثرة الاستخدام الدارج لبعض الالفاظ كثيرا ما يضفى عليها مفهوما بغيضا أو غير مرغوب ، ونحن اذا استعملنا هذا اللفظ أو المصطلح فانما لأنه يفيد ـ دون وجود اصطلاح أنسب ـ فى تفسير هذه الظاهرة أو الفكرة . « واذا اطلقنا لفظ اسراف ـ هكذا يكتب فبلن ـ فانما نطلقه على نوع من الانفاق غير الضرورى والذى لا يضيف شيئا الى مستوى الرفاهة فى مفهومه الضيق ، وليس القصد من استخدام هذا اللفظ الاشارة الى سوء توجيه الانفاق من وجهة نظر المستهلك ... » . وقد يحدث أن أحد العناصر المكونة لمستوى المعيشة يتحول من مرتبة الاسراف والترفيات الى ان يصبح فى ذهن المستهلك ضرورة من الضروريات: مثال ذلك السجاد والفضيات والمجوهرات والملابس ... وغيرها . ومن الواضح انه لكى يدرج هذا أو ذاك من أنواع الانفاق فى فصيلة الاسراف المظهرى فلابد أن يكون انفاقا لمجرد الاسراف ولا يحقق غرضا آخر . ويقول فبلن ان هذه نقطة حساسة جدا لأنه من المحتمل أن يكون الانفاق متضمنا لعناصر المنفعة والاسراف فى الوقت نفسه ، ولو أنه بصفة عامة نجد أن عنصر الاسراف هو الواضح فى حالة السلع الاستهلاكية فى حين أن عنصر المنفعة يكون اكثر وضوحا فى حالة الانتاج .

ويتضح لنا من دراسة فبلن هذه الى أى مدى تتغلغل مظاهر الاسراف بتكرار حدوثها على مر الايام فتصبح ضمن أبعاد الانماط الانفاقية المألوفة فى المجتمع .

(ب) اذن : لا يتحدد الاسراف بما يفيض عن الحاجة ، بل على العكس من ذلك قد يحدث فى حالات معينة أن يتحول الاسراف الى منفعة . وكما نعلم يميل الكاتب جورج باتاى الى ابراز خاصيتى البذخ واللزومية بالنسبة للاسراف ، مبتدئا بتحليله لآثار « فائض الطاقة » والنتاج الاقتصادى . وفى اعتقادى انه من الضرورى أن يتشتت جزء غير يسير من الطاقة المنتجة فى شكل ثروة . ويقول باتاى : ان الحركة العامة للمادة ... تجعل الانسان يكرس نفسه « للعملية الفخمة »و« وللاستهلاك العديم المنفعة » ، وعدم تفهم هذه الحركة العامة هو الذى يقود الانسان وعمله الى كارثة الأفعال الهدامة . ففى كل مجال يوجد « تبديد ترفى للطاقة » ، ويعتبر الانسان

اكثر الكائنات استعدادا للاستهلاك الترفى لفائض الطاقة الذى تولده ظروف الحياة . ويرتبط « الاحساس بالكارثة » بتغيير مزدوج لتطورنا الاجتماعى الحركى تقتضيه منا عملية استهلاك الثروة : علينا أن نرفض الاشـــتراك فى الحروب ، وأن نرفض التبديد الترفى بكل ما ينم عنه من ظلم اجتماعى . ويبدو أن مصدر الكارثة هنا هو « الثروة الفائضة » ، مما يوحى بأن فى استنتاجنا هذا تناقضا منطقيا ، ولكن هـذا لا يضعف من أصول الاثبات « ان من مبادىء الاقتصاد العام (القومى) أن استهلاك الثروة هو الهدف الرئيسى وراء عملية الانتاج » ، والحياة الواقعية بما فيهـــا من متعدد أنواع الانفاق لا تعرف انفاقا مخصصا للانتاج دون هدف آخر . وقد القى باتاى الضوء على أصل المشكلة سنوات قبل كتابات جالبريث . ويمكننا القول ان عددا من المفاهيم الاقتصادية أصبحت فى حاجة الى اعادة تشـــكيل ، بما فى ذلك مصطلحات « العملية الفخمة » و « الاستهلاك العديم المنفعة » وكل ما يتعلق بأسس العلاقات بين الافراد .

٦ ـ الاقتصاد الطائش ، ووسائل الاعلام الجماهيرية ، والتحرك الاجتماعى

قرأنا لثورستالين فبلن بالأمس ، ثم تبعه الكاتب ج . باتاى ، وها هم الكتاب المعاصرون أمثال جالبريث ، وموران ، وريزمان ، وماكلوهان ، وليفى شتراوس ، كل هؤلاء فى كتاباتهم قد اكتشفوا وراء الفوضى الظاهرية نوعا من التنظيم المســـتتر « للتدمير الترفى » . ولما كان هذا التفكير الطائش أو الفوضوى ليس نابعا من مجتمع بدائى هجمى ، بل أنه تفكير فى « حالته الفوضوية » ، فان دراستنا للاسراف تجلب لانظارنا عملية اقتصادية « فى حالتها الفوضوية » تختلف عن التفكير المجتمعى الراقى بهدف الحصول على عائدهذا النشاط الاقتصادى فىحالته الفوضوية يتطور كمخلوق طبيعى طبقا للعوامل المحددة له ، وبالاضافة الى هذا فانه يقتضى عددا من الخطوات والعمليات الاولية . وليس ثمة خوض فى خلط المفاهيم بالنسبة لهـــذا التطبيق ، وليست المسألة تبديدا للثروة عن طريق الافراط « وسوء التقدير » . ان الدراسات الحديثة تمدنا ببراهين تؤيد أن هناك عملية « اسراف » منفصلة تماما عن العادات أو الافعال المضاربية (١) .

(أ) لقد كان الفزيوقراط (الطبيعيون) أول من أورد نظرية عن الاسراف على الرغم من أنهم لم يقوموا بقياس أهميته . ويأتى كيناى فى قمة هؤلاء الكتاب ، كما برز منهم نكولا بادو (الذى امتدحه ماركس فى كتابه رأس المال فى أكثر من موضع) .

---

(١) المقصود هنا ما يعرف فى الدراسات الاقتصادية من أن سوء تقدير حالةالسوق مستقبلا قد يؤدى الى افراط غير مرغوب فى انتاج قطاع من القطاعات (المترجم)

ففى كتابه « تقويم المواطن » (الجزء الاول عام ١٧٦٧) يعيـــد بادو تحليل كيناى والماركيز دى ميرابو ، ويكرس عددا من الصفحات للنقد القاسى «للقوانين الانفاق» (١) لأن هذه القوانين تخطىء فى وضع « الاستهلاك المظهرى » فى الفصيلة نفسها كالتزين الترفى ، حيث الاول يعمل على تنشيط الاقتصاد بزيادة الطلب على منتجات الارض وبالتالى زيادة الناتج الصافى،فى حين أن الثانى يعمل على التخريب لانه يحول جزءامن الانتاج الى الطبقة العقيمة (المترفة غير المنتجة) والى الخارج . فيجب أن لا نقلل من الانفاق الزراعى فى صالح الانفاق غير المثمر . وبأســـلوبه البارع كتب الماركيز دى ميرابو ما يفيد بانه « اذا استاصلنا وباء الربا ، واعدنا دخل الخزانة العامة من الارض الزراعية ، فان الانفاق الترفى سيزيد وسيكون أكثر تمشيا مع العدالة . وهذا الانفاق الترفى يرجع مصدره الى استخدام هذا الفائض من الثروة بعد الانفاق المعاشى (زيادة فى الناتج الصافى) ومن النشاط الحر للتجارة ، وسوف يكون « الترف » إذن تابعا للدرجات والاحوال التى تتعرض لها ثروات المواطنين ، وبهـــذه الطريقة لن يكون الانفاق الترفى ضارا بالاقتصاد ، بل سيدعمه ويزيد تنشيطه ويخلق له الحوافز ، كما انه سيكون المنار الذى يهتدى به المجتمع » . ومما يدهش القارىء حقا هذه الصيغة العصرية التى كتبت بها هذه الآراء ، لأننا عندما نقرأ لكتاب من أمثال جالبريث وباكارد فاننا نجد هذه الخطوط الفكرية بعينها باستثناء أن الترف يصبح « ترفا جماعيا » ، وأن وسائل الاعلان تثير الجنون الاستهلاكى لدى الافراد .

(ب) وليس هذا هو كل ما فى الامر . ففى المجتمع الاقتصادى المعاصر المبنى على الترشيد يكون الانتاج الصناعى معتمدا على التنظيم (تنظيم حلقات متباينــة تبدأ من الاستثمارات المنتجة وتتوقف عليها) ومعتمدا على الاسراف : فالثقـــافة الجماعية تؤدى الى سوء التنظيم (التحول) وقد نجد أن مثل هذا التحول لا يحدث فى بعض المجتمعات وهذا فى حالة ما يكون الاسراف (الانفاق الاحمق والعديم الجدوى) مندمجا فى أيام العطلات وفى حلقات الانفاق الترفى الاخرى ، أو بعبـــــارة اخرى فى الاعلام الخاص بالاعياد والمناسبات .

ومن ناحية اخرى ــ كما يلاحظ موران فى « حضارة وسائل الاعلام » ــ يتأثر السلوك فى العطلات بالمشاهدة ، وتنتقل الى الافراد انماط سلوكية من اماكن بعيدة عنهم ، وكذلك يقول مارشال ماكلوهان : « الوسيلة رسالة » . ويفهم من كل هـــذا أن طبيعة الاعلام قد تغيرت مع طبيعة الاسراف نفسه .

---

(١) مجموعة من الآراء التى تنادى بضرورة تقييد الانفاق على بعض أنواع السلع غير الضرورية مثل الملابس الفاخرة وغيرها . (المترجم)

٧ ـ فصائل اللهو (اللعب) وفصائل الاسراف :

مادامت ممارسة الاسراف تأخذ اتجاهها ضمن النسيج المركب للعطلات والانفاق التفاخرى ، ومادام السلوك الاجتماعى للناضجين تحكمه قواعد وآداب اللياقة ، وبالتالى يبقى اذ ذاك جزءا من السلوك التفاخرى ، فان الاسراف يصبح كأنه عملية ممارسة على الرغم من أنه يعتبر « اسرافا » فى المفهوم الايديولوجى ، ومع هذا فان الايديولوجيات فى جميع المجتمعات تستنكر الاسراف حتى على الرغم من ظهوره خارج هذه الاطارات ، تماما كما تنبذ الوان اللهو المحرمة . وسبب ذلك أن كلا من اللهو والاسراف يقابلان ذلك التركيب الذهنى المتحرر من الواقع التجريبى ، ويتطلبان ممارسة متماثلة . ويفصل كالوا R. Cailois فى تصنيفه للالعاب (اللهو) فى كتابيه « بين الالعاب والناس » ، « والالعاب والرياضة » ، وهذا يوحى بتقسيم الالعـــاب الى أربع فصائل : الألعاب التنافسية ، والعاب الحظ ، والعاب المحاكاة ، والعاب المخاطرة . وهذه الفصائل ليست بعديمة الأهمية اذا تعرضنا لايضاح أنواع الاسراف: الاسراف عن طريق المنافسة ، بالرهان أو التحدى ، بالمحاكاة ثم بالمخاطرة . فلواخذنا مثلا الفصيلتين الأولى والثالثة (المنافسة والمحاكاة) لوجدنا أن اسراف مجموعة من الافراد (استخدام جزء من الدخل فيما هو خارج عن انماط المجموعة) هو تعـديل فى انفاق مجموعة أخرى (استخدام كمية الدخل نفسها طبقا للانماط السائدة فى المجموعة) . وفى اقصى أشكاله يبدو أن الاسراف يعنى التطبيق العملى لنظام مفصل من الاعلام الاقتصادى يتخطى انماط المجموعة ليصل بها الى أنماط خارجة عنهـا . ونقطة الانطلاق فى هذه اللعبة هى تجاهل الواقع التجريبى حتى يمكن ادراكـه على مستوى آخر هو مستوى الخيال ، ولكن هذه اللعبة لا يشترط أن تكون سـلبية . وهذه المحاولات من التجربة والخطأ تؤثر أحيانا على أبسط درجات التمايز وتـكون بذلك خميرة للتحرك أو التنقل الاجتماعى . وكبديل للواقع التجريبى نجد اليوم أن الاسراف الجماعى مرتبط وثيق الارتباط بأجهزة وسائل الاعلان التى تطوره ليلائم العصر ، وتحـاول تقويتـه حتى تعوض الأهمية التى فقـدتها العطلات ، وتعوض التراخى فى انماط الانفاق التفاخرى التقليدية التى حلت محلهـــا انماط التفاخر الجماهيرى لطبقة سكان المدن . وهذا اللون من الاسراف الذى يمثل الترف فى العصر الحديث يعتبر حافزا للجهاز الاقتصادى .

٨ ـ الاسراف ، والافتتان والاعلام :

يتأرجح الاسراف طبقـا لنوعية المجتمع بين موقف بارد (كما فى الثقافات التقليدية) وموقف ساخن (حضارة ما بعد التصنيع) فهو أحيانا تعبير عن أعلى الفصائل الاجتماعية (التفاخرى والعطلات) واحيانا أخرى هو تعبير عن الفصـــائل

التى تمثل القاعدة فى النظام الاجتماعى . وفى المجتمعات الجماهيرية التى تسود أفرادها ميول واضحة نحو الصراع (الطبقى) ومستويات عالية من التنافس ، وتحركية اجتماعية قوية ، نجد أن الاسراف هو احدى الوسائل التى تمكن من الاندماج فى الصفوف الطبقية العليا وذلك عن طريق محاكاة أنماطها (الاتفاقية) ، فى حالة الانتقال من طبقة الى اخرى تعلوها مباشرة ، أو بالمخاطرة اذا ما كان الفارق بين الطبقتين كبيرا . وفى هذه الحالة الاخيرة ــ كما فى لعبة « الروليت الروسية » ــ قد يتحقق تأكيد الذات عن طريق الموت . ذلك لان الشخص الذى ينغمس فى الاسراف يعلم أن فى استطاعته الوصول الى عالم فى مستوى أعلى ــ عالم الراحة المترفة والانفاق المظهرى والاستعراض المظهرى ــ وهذا يهىء له التمتع بأشياء وملذات رفيعة المستوى . وبانغماسه فى الاسراف يجد نفسه محاطا بحياة جديدة لا حدود لها اذا ما قورنت بحياة الافراد البسطاء . وتحت تأثير هذا التخدير نجده يلعب اللعبة مع نفسه ، فهو مبهور بافتتانه للآخرين ، وفى النهاية يخدع نفسه . واذا كان هو لعبة انبهاره الذاتى فذلك لانه مجبر على هذا السلوك : انه مجبر على أن يلعب دورا يشبع التوقعات الجماعية ، أى توقعات المراسم المظهرية طبقا لقواعد النفوذ الرمزى ، ان الاسراف عملية منفصلة تبدو كنوع من مضاعفة أكثر القطاعات الاجتماعية لياقة ، واذا كان الانطباع المتولد هو الاباحية (١) أو بالاحرى الصفاقة الاقتصادية فان الواقع يشير الى أن العكس هو الصحيح . ان عالم الاسراف عالم منفصل ــ داخلى وخاص ــ يفرض نفسه على العالم الآخر ، والى حد ما يضفى عليه مغزى ودلالة . انه يشير الى نظام من الاعلام التنوعى أى عن طريق الوسائل الاعلامية ، وقد يكون هذا التمايز أو التنوع « لا شعوريا » كما فى حالة نظام الأزياء المستحدثة مثلا ، الذى يرجع بصفة مستمرة الى البذخ الترفى كنقطة جوهرية والى خلفية من القنوات الاجتماعية الفعالة التى يعيد تشكيلها ويجددها بصورة مستمرة .

٩ ــ نحو نظرية عامة للاسراف المنتشر :

ان ما نطلق عليه اصطلاح الاقتصاد الطائش (أو الفوضوى) يشير الى حقل نوعى من البحث ، والى التركيب الحقيقى لموضوع الاسراف ، أى عملية تحويل النشاط الاقتصادى بعيدا عن الاهداف المساعدة . ولا شك أنه فى هذا المعنى نجد أن القيمة الاكبر لكتابات فبلن لا تكمن فى وصفه وتحليله الذكى للانفاق البذخى والمظهرى للطبقة الامريكية المترفة فى نهاية القرن التاسع عشر (حيث كان المجتمع ينتقل من حقبة ما قبل التصنيع ليواجه الثورة التكنولوجية) ولا هى قدرته على التمييز بين

---

(١) التحرر من قيود معينة ــ المترجم

مراتب الحاجات بطريق النوع والمقصد : مثل الحاجة الماسة ، المظهرية او التفاخرية، والتدمير . لقد سبق آخرون من المؤرخين فى الاشارة ببراعة الى مثل ما كتب فبلن فيما بعد ، ومكتباتنا مليئة بما يشهد بذلك . فلو انك بحثت مثلا فى مذكرات سان سيمون لوجدت وصفا مطولا للابهة التى اشتهر بها بلاط الملك لويس الرابع عشر . ومع هذا فاننا اذا وضعنا جانبا الجهد التخمينى الذى قام به الفزيوقراط والذى لا شك فى قيمته العلمية ، فان نجد كاتبا سبق فبلن فى محاولة تقديم « نظرية عن الاسراف » ولكن فى الأمر اكثر من هذا ان فبلن هو الكاتب الوحيد (وهذا يرجع الى عصرية خارقة فى الادراك) الذى اكتشف شكلا من اشكال الاسراف المظهرى مستترا وراء ستار عنصر الالتزام فى الانفاق الترفى .

ان كل مجتمع ، مهما كان نوعه ، لابد أن يجد التبرير الايديولوجى للانفاق الترفى كضرورة وظيفية وليس كنوع من الاسراف (فى المعنى المكروه) لانه عن طريق الانفاق التفاخرى تتحدد التزامات المرتبة والمركز الاجتماعى والوضع فى سلم القوى ، وهكذا يمكن التعبير عن عمليات اتخاذ القرارات نفسها وتحديد اغراضها اجتماعيا .

وخلافا للاستعمالات المألوفة التى تفرق بوضوح بين ما هو اسراف وماهو انفاق ترفى ، نجد أن فبلن قد اكتشف شكلين للاتجاه الأساسى نفسه ، اى فصيلتين متكاملتين لحظة العمل نفسها ، واذا أردنا الاستفادة من أسهام فبلن على هذا النحو فلعله من السليم أن نفكر فى نوعين متناقضين من الاسراف: اسراف مرذول ،واسراف مقبول (وهو ما يقبل ايديولوجيا على أنه ليس باسراف بل انفاق على جوانب الحياة) وفى كلتا الحالتين نجد من الناحية التحليلية أن هناك ابتعادا بالنشاط الاقتصادى الى أهداف غير مساعدة . على أن البراعة تكمن فى تغليف الاسراف التفاخرى أو الطقوسى (الاحتفالى) فى قناع مما نسميه نافعا ووظيفيا .

	اسراف مقبول	اسراف مرذول
انفاق ترفى	التزامات ترفية تقرها الايديولوجية السائدة	انفاق ترفى غير الزامى ويعتبر اسرافا
	تعتبر مساعدة	تعتبر غير مساعدة

ان ما وجده فبلن في المجتمع الامريكى في ختام القرن التاسع عشر مازال صحيحا حتى الآن ، ولكنه قد ازداد دعما بما ولدته الحاجات الحضارية : زمان ومكان لقضاء الفراغ والراحة ، مساكن للعطلات ، سيارة ثانية ، رحلات بحرية ترفيهية ... مما أصبحت تستفيد منه طبقة سكان المدن . وأصبح ما يسمى بالحاجات « الاجتماعية والثقافية » ينتشر تدريجا بين جميع الفئات الاخرى (فى المجتمع الامريكى) . وهكذا تغير الوضع ، وما كان انفاقا ترفيا مرذولا فى وقت مضى أصبح بمرور الزمن مقبولا ومدمجا ضمن نطاق « الراحة »وما يسمى « بالانفاق الناشىء من ضرورات الحضارة» وبمعنى آخر أصبح هذا الانفاق مندمجا ضمن الفائض المرغوب .

	اسراف مقبول	اسراف مرذول
الفائض	فائض مرغوب تقره الايديولوجية السائدة	فائض غير مرغوب تعتبره الايديولوجية السائدة اسرافا
	يعتبر مساعدا	يعتبر غير مساعد

وتنشأ لعبة جدلية بين مراتب الادراك المعاصر ومجال تحريك الاشياء ، وهذه تعمل باطراد على اجتذاب ما كان فى السابق منطقة اسراف مرذول وتحوله الى نطاق الاسراف المقبول . وتنتشر هذه اللعبة نسبيا مع وسائل الاقناع الجماعى . وسائل الاعلان أو الوسائل الأخرى . وكما اشار الكاتبان يوليانى وبيرسون فى دراستهما الشهيرة (التجارة والسوق فى الامبراطوريات القديمة) فان فكرة الفائض المطلق انما هى من قبيل الخيال ، وقد نطلق هذا الوصف على فكرة الحاجات المطلقة ، وهذا طبقا لما اثبتته البحوث العلمية الحديثة . فالفائض مسألة نسبية والمجتمعات تعمل دائما على اعادة تشكيل فائضها الاقتصادى بمرور الزمن .

على أنه لكى يتخذ هذا الاكتشاف مغزاه الواقعى ، كان من الضرورى دراسة المجتمعات المعاصرة والادراك السليم لظاهرة الانتاج الضخم والاستهلاك الضخم والانفاق الترفى الجماهيرى . وليس هذا كل ما فى الامر فكلما انتشرت ظاهرة الانفاق الترفى بين الجماهير تختفى الفصائل التى حددها فبلن ــ الراحة المظهرية والاستهلاك المظهرى ــ ويعاد تشكيلها خلال عملية الانتشار . والحقيقة هى أن الاستهلاك الترفى ينزل الى

مستوى جميع طبقات الشعب ـ اذا صح لى ان اعبر بهذه العبارة ـ وبهذه العملية تحدث تغييرات وتبديلات فى معايير التمايز وتتغير نظرة المجتمع الى بعض الانماط ـ فما كان عالى المستوى قد يصبح عاديا ـ والسلوك الذى كان مخصصا لطبقة مترفة يصبح بمرور الزمن منتشرا بين جميع فئات مجتمع ما بعد التصنيع ، ويصبح الانفاق المظهرى فصيلة مستقرة من فصائل سلوك المجتمع. وكل من يدقق فى المشاهدة فى مدن أمريكا اللاتينية مثل كوزكو ، وتوكومان ، ومندوزا ، وليما ، وباز ، وكيتو ، سوف يكتشف بسهولة من دراسته لانواع العمارة فيها أن هناك فعلا نظاما أو عرفا للاولويات الاجتماعية ، والتفاخريات الالزامية تماما كتلك التى شاهدها ووصفها فبلن فى دراسته، ولكن عندما تنتقل المشاهدة الى عاصمة من العواصم الضخمة ستجد أن المراتب حددها فبلن وقد أصبحت كأنها مستترة وراء قناع ، كما تتحول أيضا عناصر الانفاق الترفى الجماعى الخاص بالطبقة المتوسطة التى نلاحظ انخفاض قيمتها النقدية . واذا انتقلنا من الولايات المتحدة وعدنا الى أوربا الغربية نجد أن هذه الفصائل قد انفجرت ، وتنشأ ظاهرة « البواقى » : ويحتمى عنصر الترف التقليدى وراء الولع بالأشياء القديمة أو اشباه (تقليد) الأشياء القديمة (كالتحف) ، وعن طريق وسائل الاعلام يجتذب مستويات متعددة من طبقات سكان المدن .

ولارتباطه بظاهرة الثراء والرغد ، فان انتشار وسائل الاعلام يعمل على اعادة تكوين مراتب الوعى المختلفة : فاذا كان صحيحا أنها انعكاس أو اعادة لعملية الانتاج فى المعنى الضيق ، فقد تمكن بعض علماء الاجتماع من اثبات بعض علاقات نسبية لا تستبعد وجود سلاسل من التوفيق بين الفصائل ، وكما يقول ليفى شتراوس : « ان الآراء التى يكونها الافراد عن العلاقات بين الطبيعة والثقافة ما هى الا نتيجة للطريقة التى عدلوا بها علاقاتهم الاجتماعية » . وانه لدليل على الأهمية البالغة لمراتب الوعى المعاصر : روح التخريب ، عدم الادخار ، المسرات العابرة ، حب المتعة واللذة (الشباب ، الراحة ، الجمال ، الشهوانية) ولكن على العكس انه يشهد بوجود وعى ذكى لكل اعلام جديد مع اهتمام جاد بقياس كل نواحى التغيير : وباختصار فان الافتتان بالأشياء العابرة وعبادة الأشياء الزائلة غير النافعة يؤكدان وجودهما « فى السلوك الاجتماعى » ، على أن هذه المراتب من الوعى التى تتمشى مع عادات واخلاقيات المجتمعات المعاصرة ليست ببريئة . انها مازالت من الناحية الايديولوجية شريكا فى نظام اقتصادى يهدف الى التكاثر الغزير للسلع الاستهلاكية وهذا هو جوهر الموضوع. ان طبيعة الاسراف نفسها قد تغيرت . انها تربط نفسها بعملية الاعلام الاقتصادى ، والابتكارات التى تتزايد يوما بعديوم ، والاقتحامات التى تقدمها التكنولوجيا الحديثة.

ان هؤلاء الذين يخلقون الابتكارات يعرفون من الآن فصاعدا أن المنتجات من السلع والآلات التى تنتج عن طريق العلوم الاساسية والبحوث التطبيقية ليست خالدة

بأى حال من الاحوال : والغريب فى الامر أن فترة صلاحيتها للاســـــتخدام الجارى تتناقص كلما تزايد متوسط ارتقاب عمر الانسان . فهناك مثلا مجموعات كاملة من أنواع الحاسب الالكترونى قد حل بها البوار ، لان التقادم قد أصابها وأصبحت عتيقة نسبيا (بالمقارنة مع المستحدث منها) . والكثير من نظم الادارة التى كانت فيما مضى تستخدم فى ترشيد النشاط الاقتصادى المعاصر قد أصبحت غير ملائمة . ان جالبريث سارع الى ابراز هذه النقطة فى كتابه « الدولة الصناعية الجديدة » . على أن هنـــاك حقيقة مؤكدة ثبت وجودها فى مجال المنتجات الاستهلاكية وهى : الاكثار المطرد من انتاج السلع السريعة التلف . فمنذ الآن نجد ما كنا نعتبره من السلع المعمرة أو الطويلة الاستخدام أصبح قابلا للاهتلاك (أو بمعنى آخر سريع التلف) بينما بفضل تقـــدم الوسائل التكنولوجية فى صناعة التعليب وحفظ الأطعمة أصبحت بعض السلع السريعة التلف أكثر دواما ، ويشهد على هذا عديد من المنتجـات التركيبية (١) مثل المواد الغذائية الصناعية ، والنسيج والفراء ، والجلود وبعض أنواع البنيان التى تشـــيد بنفخ الهواء (مطاطية أو من البلاستيك) أو المبانى العجيبة التى شوهدت فى معرض أوساكا . أضف الى هذا أن بعض السلع التى كانت تصنع من خامات طبيعية أو مواد صلبة أصبحت تدريجا تتمشى فى تشكيلها ونوعيتها مع المواد التركيبية أو غير الطبيعية السهلة الانكسار: أصبحت حقائب السيدات التى تصنع من الجلود الطبيعية تطلى بطلاء يقربها من أنواع الجلود الصناعية (البلاستك مثلا) وأصبحت أجزاء من السيارات أو السفن تصنع من الالياف الزجاجية أو أنواع أخرى من البلاستك بدلا من الحـــديد أو الخشب . ان هذا الاسراف الناشىء من التقادم (أو البوار) يكاد يغطى الاشـــكال الاخرى من التدمير والتخريب ، وكلما زادت كميات المنتجات « البائرة » زاد ما يلقى منها فى الاكوام المكدسة من « الخردة » خارج المدن الكبرى واحيانا داخلها . لقـــد آن الاوان حقا لكى تنظم المجتمعات المعاصرة عملية الاسراف هذه .

---

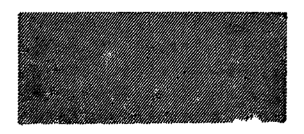
(١) المصـــنوعة من مواد غير المواد الطبيعية المألوفة أو « الصناعية » بلغتنا العادية .

الكاتب : ميشيل ماتاراسو

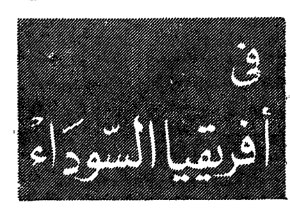
عالم اجتماع واقتصاد . ولد عام ١٩٢٩ وتخرج من كلية الآداب فى كاين . وفى عام ١٩٦٣ عين خبيرا فى علم الاجتماع الاقتصادى لاحدى لجان اليونسكو بأمريكا اللاتينية حيث قضى فى هذا المنصب ثلاث سنوات . بعد ذلك انتقل الى التدريس بجامعة نيس . والمقال المنشور هنا عبارة عن بحث قدم للمؤتمر الدولى للعلوم الاجتماعية فى فارنا فى سبتمبر ١٩٧٠ بعد تنقيحه .

المترجم : د . يحيى عويس

رئيس قسم الاقتصاد بكلية التجارة بجامعة عين شمس



الكيان الاجتماعى للأدب والفن



بقلم
فردناند نسوجان اجبليمانيونه
ترجمة :
يحيى حقى

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الممتع الادب والفن فى افريقيا السوداء التى رزحت تحت نير الاستعمار ردحا طويلا ، ذلك الاستعمار الذى لم يقتصر على امتصاص دمائها ،بل اسبغ لغته على اصقاعها وفرض التخلف عليها ، وان لم ينل من عواطفها ومعدنها الاصيل . والمقال ذو شقين : شق خاص بالادب التقليدى والشفهى يتناول الفن الافريقى بمختلف مناحيه ، وشق خاص بالادب المعاصر المكتوب . والادب التقليدى فى افريقيا السوداء عظيم الثراء . انه ثبت ضخم لا يقتصر على صياغة تعريفات لاسس النظام الاجتماعى ، بل يضيف اليها ما تتطلبه من شرح وتفسير . وتلعب الاقاصيص دورا كبيرا فى الادب الشفهى الافريقى . اما الفن الزنجى فقانونه الاساسى ارتباطه بالحياة ، وهو اكثر من الادب تنوعا ، كما ان انتاجه فى مختلف المستويات يمتاز بثراء اخاذ . ويمتاز التصوير الافريقى التقليدى

باستخدامه لقاموس من المعلومات الموحية تتخذ هيئةاشكال وحروف تنتمى لعالم السحر أو مستقبلة قائمة بعينها ، وتمثل هذه العلامات أكثر منابع التعبير الفنى الافريقى ثراء وعمقا وأصدقها دلالة . ويجد الفن أيضا منفذا للتعبيرعن نفسهفى الادواتالتى يستخدمها الافريقى. اما الموسيقى والاغانى والرقص فلها مكانة ممتازة ، وقد قيـل عن افريقيا انها قارة الايقاعات، وان اهلها أئمة فى الرقص كأنهم مخلوقون له . اما هدف المسرح الافريقى الاول فهو توطيد الالتحام بين الفرد وحقائق وجوده فى المجتمع .

وينحصر الادب الافريقى الحديث كما يقول الكاتب فى الشـعر والنثر والمسرح ، وهو ادب يسعى أول ما يسعى الى التنقيب عن الذات ويتميز بطابع الغربة ، وبغلبة بعض الانواع التقليدية عليه . ويفضل انصار الزنوجة الشعر على النثر . وقد حاول الكتاب اضفاء طابع أفريقى اصيل على نثرهم أو ابتداع نثر يقارب الدائر على السنة الافريقيين اليوم . ويخدم المسرح الادب والفن الحديث فى افريقيـا خدمة جليلة . ويصدر الادب الافريقى الحديث بالفرنســـية ، والانجليزية ،وكذا بالاسبانية والبرتغالية، اوباحدى اللغات الوطنية فى القارة السوداء . وللغة أثر كبير على اشكال التعبير الادبى والفنى فى أفريقيا المعاصرة . ويتساءل الكاتب : الى اى حد يستطيع الافريقى المستعين بالفرنسية أو الانجليزية أن يعبر عن صميم مشاعره الدفينة بلغة غير لغته ، ان بعض الكتاب الافريقيين الذين نالوا أعلى الدرجات الجامعية يعترفون بعجزهم حين يريدون التعبير باللغة الاجنبيـة المستعارة التى يستخدمونها على أحاسيس تعتلج فى نفوسهم ، على حين انهم يجدون لها تعبيرا فى لغتهم الدارجة .

١ ـ الادب التقليدى والشفهى :

كل دراسة جادة مستقصية لاشكال التعبير الادبى والفنى فى أفريقيـا جنوب الصحراء ينبغى لها ان تبدأ أولا بالالمام باشكال التعبير التقليدية وفحصها ، والواقع أن وعى المثقفين الافريقيين بهذه الاشكال التقليدية واهتمامهم بها قد تزايدا على مر الايام ، بشهامة مهرجان الفنون الزنجية الذى أقيم منذ سنوات قليلة فى مـــدينة داكار .

وكنا حتى قبل هذا المهرجان قد أحسسنا بضرورة الاستناد الى أشكال التعبير التقليدية ان أردنا الحكم على مختلف مظاهر الانتاج الأدبى والفنى فى أفريقية المعاصرة وهكذا قمنا خلال سنة ١٩٦٠ بجولة فى عدة قرى زهاء ثمانية شهور بلا انقطاع لكى نسجل على الاشرطة ما نجده أكثر أصالة من بين عديد الروايات للمأثورات الشعبية ، من أفواه حفظتها أنفسهم ، وكنا لا نسجل من هذه المأثورات الا ما يعده الافريقيون أنفسهم مقبولا لديهم ومعتبرا منهم وممثلا لهم أصدق تمثيل .

حقا أن كثيرين من المشتغلين بعلم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم الاجناس البشرية (الايثنوغرافيا) قد سبق لهم أن جمعوا ودرسوا عناصر مختلفة من هذا الادب الشفاهى ، ولكنهم قدموها لنا فى الاغلب باعتبارها وثائق لا تتعدى دلالتها مضمونها تخدم دراسة علم الاجناس البشرية من حيث انها تعد وصفا لحاضر مجتمع بشرى أو محاولة للتنبؤ على وجه التقريب بتطوره مستقبلا ، وفى بحثنا المنشور بعنوان « النظام الاجتماعى للجماعات المعتمد أدبها على المشافهة فى أفريقية السوداء » رفضنا مسايرة اتجاه هؤلاء المتخصصين وحاولنا لاول مرة أن نتناول هذه الشواهد المتفرقة التى جمعوها بنظرة شاملة لكل دلالاتها فى المجتمع موضع البحث فنخضعها لدراسة متكاملة تعتمد على أصول علم الاجتماع .

وقبل أن ندرس مظاهر التعبير الادبى والفنى المحتفظ بالتقاليد فى افريقية من حيث المضمون أولا ينبغى لنا أن نحدد الفواصل بينها ونقوم بصورة تقريبية بتبيان الصفات العامة للابواب الرئيسية التى تتقاسم هذا التعبير الادبى والفنى فتندرج تحتها ، حقا أن بعض نماذج النحت الافريقى بما لها من شرف وقيمة وجمال قد قادتنا وكأنما بلا وعى منا الى القول بأن هناك تطابقا بين مفهوم الفن الزنجى والادب الزنجى ، على حين أن الفن الزنجى ـ بكل ما تعنيه كلمة الفن على وجه التحديد والحصر هو أكثر من الادب تنوعا كما أن انتاجه فى مختلف المستويات يمتاز بثراء اخاذ ، شأنه شأن روائع النحت العظيم فى كل الحضارات .

ودراسة أشكال التعبير الفنى التقليدية فى مقابل الادب الافريقى الحديث لا يلزمها فحسب تقسيمها حسب تعدد أنواعها بل يلزمها قبل كل شىء العثور على تعريف مجدد ومميز لكل نوع ، فنستطيع اذن تقسيم مختلف مظاهر التعبير الادبى والفنى الى اسرتين كبيرتين : الاولى تعتمد على العين ووسيلتها العلامة والملمح والشخوص مهما كانت المواد التى تستخدمها ، والثانية تعتمد على الكلمة المنطوقة على الصوت ، وعلى الاشارة .

١ ـ الفن المعتمد على العين (العلامة ، الملمح ، الشخوص) :

يحتل النحات فى مجال هـذا الفن مكانة فريدة ، فلا عجب أن انصرفت أكثر الاعمال ذات الدلالة والقدرة الفنية الى صنع التماثيل ، وهذا الفن ـ مهمـا كانت المواد المستخدمة ـ شامل لكل مظاهر التعبير على مختلف المستويات فى حياة المجتمع بدءا بالتمثال الدينى وانتهاء الى التمثال الذى يجوز وصفه بأنه دنيوى ، هذا هو الفن الذى ينطق به نحت قبائل الساو فى منطقة تشاد ، وقد خصـها العالم لوبوف بدراسة له ، كما ينطق به نحت قبائل الايفا لتماثيل صغيرة من البرونز نالت عن جدارة شهرة عالمية ، فبين أيدينا اذن نماذج متتابعة تكفى وحدها للشهادة بما لاشـكال التعبير الفنى التقليدى فى أفريقية من تنوع ومكانة جليلة ، وهناك مجال آخر لهـذا الفن أقل جذبا للالتفات وأكثر تواضعا وأعنى به صناعة السلال وآنية الفخـار والنسيج ، وكلها تشهد كذلك بذوق فنى مكين ، ولم يعد مجهولا ما لنتاج هـذه الصناعات اليدوية ـ شكلها ورسومها ـ من أهمية فى المجتمعات الافريقية ، وسـواء قصد بهذا النتاج اشباع « لمطلب الزينة ليس الا أو اشـباع للهفة التعبير الارادى المتعمد عن الاحساس بالجمال فان هذا النتاج لا ينفك مرتبطا بعالم من الرموز .

وتزداد قدرتنا على الانتباه للرمز اذا تأملنا فى مجال التصـوير ، ومنـذ أن اكتشف العالم لهوت فى الصحراء الكبرى نماذج من فن التصوير ونحن نميل الى قصر اهتمامنا بهذا الفن على هذه النماذج البديعة وحدها ، على حين ينبغى لنا أن ننوه أيضا بأن أعمالا أخرى من هذا القبيل الى جانب أعمال عديدة من الحفر والنقش على الصخر تدعونا الى رؤيتها فى غرب أفريقية ، كما تشهد بذلك دراسة للعالم مونى وقد نشرت سنة ١٩٥٤ .

والرمز يتدرج من علامة بسيطة الى شبكة من العلامات معقدة أشـد التعقد ، تجمع فى آن واحد بين التعبير الواقعى والتعبير الرمزى ، وما أجدرها باعجابنا ، وليس الا بفضل دراسة تستند الى أصول علم الاجتماع تستطيع ادراك رسالة هذه النماذج التى يتجاوز مداها هذا الادراك الحسى المحدود الذى نألفه ونحن نستعرض لوحات المصورين .

الم يقل الفيلسوف ميرلو بونتى أن الاحساس باللوحة هو الذى يضفى عليها كل قيمتها ، هو الذى تتجلى به دلالتها ، اذن فأعمال فن التصـوير التقليدى فى أفريقية تتطلب منا تناولا مزدوجا ، أولا : تناول الرسالة التى حملت بها هذه الاعمال فى الاصل ، وثانيا تناولها بالادراك الحسى المألوف حين نتأملها اليوم ، وقد تحـدث الناقد مارسيل جريول ـ وكان على حق ـ عن ظاهرة الاغتراب التى يخضع لها الفن

الزنجى حين ينتقل الى المتاحف ، وليس هذا الاغتراب باديا اليوم للغرب والغربيين فقط ، بل هو باد أيضا للافريقى الذى يخالط هذه الاعمال فى قارته ، حقا أن هــذه الاعمال معروضة وهى محتفظة بوحى محيطها الاجتماعى وبيئتها الجغرافية ولكن شيئا هاما أصبح ينقصها واعنى به هذا المناخ النفسى الذى ينشـأ بفضله التحام ومشاركة وجدانية بينها وبين هذا الافريقى الواقف امامها .

ولابد لنا فى مجال فن التصوير أن نعرض لسمة من سمات التصوير الافريقى التقليدى ، واعنى بها سمة استخدامه لقاموس من العلامات الموحية ، ويلعب هذا القاموس دورا كبيرا فى أفريقية ، والعلامات تتخذ فى آن واحد هيئة أشكال وحروف اما تنتمى الى عالم السحر واما مستقلة مقصودة لذاتها ، لتشـغل مكانها فى الرسم او الصورة ، ولكنها فى كل الاحوال يشملها وصف واحد ، هو انها حروف من لغة هذا القاموس ، وسواء رأيناها فى الرسوم على الصخور فى هيئة شكل يراد به ترجمة نقط من حيث المعنى وحده لا من حيث النطق (كما هو الحال فى الاحرف الهيروغليفية) أو رايناها فى التصوير السودانى الذى درسه العالمان جريول وديترلين فانها تمثل اكثر منابع التعبير الفنى الافريقى ثراء وعمقا واصدقها دلالة ،ولهذه العلامات قيمتان الاولى مستمدة من استخدامها فى التصوير استخدام علامات الترقيم فى الكتابة ، والثانية مستمدة من كيانها الذاتى المستقل ، ثم يحدث أن تتجمع هــذه العلامات وتتداخل فيما بينها فينشأ بذلك شكل طارىء له دلالته الخاصة به ، شأنه فى ذلك شأن وحدات العلامات نفسها ، هذه هى التربة التى يتشبث بها طريق الرمز أو قل مذهب الرمز بجلالة قدره فى أفريقية ، وبدونه لا يتأتى لنا أن نفهم من الفهم ما نلقاه فى أفريقية من بدائع فنية ومختلف مظاهر التعبير الفنى ، وقد حاول بعض الباحثين، من بينهم العالم أبيل الذى اسفنا لوفاته، حل هذه الرموز للتيقن من معانيها ودلالاتها، وينبغى متابعة هذه المحاولة ومدها الى مجالات أخرى وان لم يظهر فيها الرمز ظهوره فى الرسم والتصوير .

وفى الادوات التى يستخدمها الافريقى فى معيشته يجد الفن كذلك منفذا للتعبير عن نفسه ، اننا هنا نلمس سرا من أجل أسماء التعبير الفنى التقليدى فى أفريقية ، بل نلمس قانونا أساسيا له ، الا وهو ارتباط الفن بالحياة ، وقد سبق لنا أن قلنا فى بحثنا المنشور بعنوان «أفريقية الافريقية» ان التعبير الفنى فى أفريقية السوداء لا يتجلى لنا عند طموحه الى مستوى التعبير عن حقائق لها تعاظمها وروعتها وانما يتجلى لنا حين يلتزم مستوى ترجمة نبض الحياة اليومية والحفاظ على توازن دائم بين الهيولى والواقع الارضى ، بين ما هو استثناء وما هو مألوف ، فهذه الادوات التى يستخدمها الافريقى فى معيشته وفى بيته هى القمة التى تبلغها مظاهر التعبير الفنى من حيث الدلالة والافصاح .

وهذه الادوات بدءا من تلك التى يشيع استخدامها كالمقاعد وانتهاء الى صنجة الميزان الذى يوزن به الذهب تمنحنا ذخيرة من العلامات والاشكال الهندسية لا تستمد قيمتها من تكوينها التشكيلى فحسب بل أيضا من محاولتها استبطان جماليات الهندسة والعمارة لغرض غير مدفوع اليه الا بهموم فنية ليس غير ، وحين نغفل عن سر هذه المنابع التى يفيض منها التعبير الفنى ، وهى منابع لا تتكشف لنا ... نبتعد عن المناهج التقليدية العظيمة التى تقود خطى هذا الفن حتى يبلغ شأوه .

اما الحلى والمجوهرات ومتطلبات الزينة فتنتمى الى مجال لا ثبات فيه ولارسوخ ، فالرجل الأفريقى المستمسك بالتقاليد ـ شأنه شأن بقية البشر ـ يجهد منذ القدم لتبديل جسده من حال الى حال ، بأن يضم الى الطبيعى الاصيل الموهوب له شيئا اضافيا من صنع يده ، وهكذا كان فى حليه ومجوهراته وتصفيف شعره ـ على نحو مبالغ فيه أحيانا ـ حصر لهذا المجال الفسيح الذى يتحرك فيه فن متنوع وسريع الزوال معا .

ونجد مثالا آخر على هذا الاتجاه فى أعمال الزخرفة المعتمدة على فن التصوير ، كالتى نجد نماذج منها فى بيوت الناس فى بلاد عديدة ، فتصوير الحيوان له قيمة رمزية ، و... فى زينة الأكواخ الافريقيين ، وهذا النوع من الزخرفة هو محاولة للتعبير بالرمز أو معطيات المعتقدات الخرافية عن عالم غير عالمنا ، وقد قام العلامة لوبوف بدراسة ساكنى قبائل الغالى وقدم لنا أمثلة واقعية لهذه الاعمال الزخرفية ولنا هنا ملاحظة جانبية نعرض لها ونحن نتابع بحثنا ، وهى أن زخرفة المسكن وهندسة رقعته وواجهاته لا تقتصر عليها وحدها دلائل دوام حرص التقاليد الفنية الافريقية على التعبير عن وجود هذا العالم الآخر ، فحتى صف الراقصين فى حلقة هو أيضا تشكيل وان يكن محدود الاجل فانه يمثل أيضا وحدة زخرفية مؤقتة تبقى دائما قيمة فنية رمزية .

ولا شك أن النسيج يعد اكثر أشكال التعبير امتيازا عند الفنان الافريقى ، بفضل التنوع فى رسومه ووحداتها الزخرفية التى يبتدعها صانعه ، فهذه الوحدات الزخرفية الطريفة التى تبرتش النسيج لها ارتباط وثيق بعالم الاساطير الدينية ، فزخرفة النسيج ـ باعتبار المغزى الذى تسيناه اليها ـ تتعدى كونها محاولة للبحث عن تأليف للخطوط والشخوص لا يفتقر الى قدر من التناسق لتصبح أيضا وسيلة للتعبير عن العلائق القائمة بين عناصر الطبيعة ، وللتعبير أيضا بتسلسل الخطوط وتشابكها عن الروابط بين هذه العلائق ، فكأنها تعكس ترابط الكون ، ونجد فى الشخوص المرسومة على النسيج اجناس الحيوان مستخدمة لتأكيد مكانة كل جنس من الحيوان من حيث الفضل والسيادة ، انها حيوان عالم الرؤية وعالم الحدس معا،

وهذه الاشكال الفنية وهى تستعين بالعلامات والخطوط والشخوص انما هى من نبع نظام للتعبير بالعلاقة له افصاحه ومنطقه المتماسك ، حتى ليقال أنه يرقى الى مقام لغة تستخدم للتخاطب ، عند أهلها ، وقد بينا ذلك بالتفصيل فى بحثنا المنشـــور بعنوان « الحياة الاجتماعية فى المجتمعات الافريقية المعتمد أدبها على المشافهة » .

وتشهد الاقنعة وازياء الرقص بما لهذه اللغة من خطر وثبات ودوام ، فالقناع باعتباره تحفة فنية يمت الى المبتذل والى المقدس فى آن واحد ، فمن تحت قناع من خشب ملون تقلصت تقاطيعه قد يكمن وجه معبود أو وجه جن أو وجه جد من الجدود ، وكذلك خطى الرقص ، انها تؤلف شكلا أصيلا مستقلا من أشكال التعبير ، أو لغة سليمة ، أو قصيدة ألفاظها هى الحركات .

(ب) الفن المعتمد على الكلمة والصوت والاشارة :

والادب التقليدى فى افريقية بحر شاسع ، انه ثبت ضخم يضم كل شىء تقريبا ، لا يقتصر على محاولة صياغة تعريفات مؤسس النظام الاجتماعى الذى يظله بل يضيف اليها ما تتطلبه من شرح وتفسير ، ويضم أيضا اشياء مختلفة لا أصـــل لها ، وهو عظيم الثراء ، يحتوى ولا ريب على عديد من المتناقضات الخاصـة به ، ولكنه يظل دائما غير محروم من القدرة على الافادة بمعنى ندركه ، أنه يفصـــح دائما عن رأيه الخاص فيما يتعلق بحقائق المجتمع .

وأول مجال لهذا الادب الشفهى نجده فى صياغة اسم المولود ، فاسم الفرد فى المجتمعـــات الافريقية التقـليدية ليس بمثابة رقم يعطى له ليعـــرف به ويهتدى اليه كما هو الحال الذى يكاد يقترب منه مقام اسم الفرد فى المجتمعات المتـــمدينة الحديثة ، بل هو أيضا يصاغ لاداء وظيفة محددة ، فالاسم قد يصاغ بمناسبة وقوع حدث ويراد من هذه الصياغة تسجيل هذا الحدث ، وقد يصاغ للفرد اسم للايحاء بأنه مدين فى خلقته الى قدرة الهية ، أو للتأريخ للولادة ، أو للتعبير عن حكمة فلسفية . فالاسم هو للافريقى افصاحه بطرب عن تصوره للدنيا بمفهوم مســـتمد من الواقع المبتذل ومن الخرافة .

وحال الاسم هو حال الامثال السائرة ، فالمثل الســائر جزء مقتطع من حصيلة مركزة للحكمة ، والامثال عديدة ومنوعة، وهى تلحق الشائع المبتذل والشاذ الطارىء، ويتجه ذهن الافريقى الى الاستشهاد بمثل سائر اذا تراءى له التعليق على كلام سمعه أو تأكيد ملاحظة عرضت فى الحديث ، فالامثال السائرة مقتبسات مسعفة ، لهــذا يلجأ لها كثيرا ، فالمقصود من اللجوء الى الامثال السائرة فى المجتمعـــات الافريقية التقليدية هو أن يكون للحديث وزن يساوى وزن الحقائق الاولية ، واســتناد الى

ثمار قرائح الجدود ، فالامثال السائرة ليست اذن من نافلة الكلام كما يزعم أناس لا يرونها الا رفات جافة بالية لحكمة السلف ، اذ يكفى وضع المثل السائرة فى اطاره الاصيل وربطه بمقاصده الاولى لكى يكتسب قيمة عمل من أعمال الادب الابداعى .

وللاغانى والموسيقى مكانة ممتازة فى التقاليد الفنية فى أفريقية ، وقد قيل عن أفريقية أنها قارة الايقاعات وأن أهلها أئمة فن الرقص ، كأنما هم مخلوقون له ، وليست الموسيقى عندهم فنا يخاطب الاذن ليس الا ، بل هى فن الحياة ، انها تسرى فى كل لحظات معيشة الافريقى وتعبر عنها بالايقاع ، والفن الموسيقى مفرط فى تنوعه وامتداده الى مجالات متباينة أشد التباين ، فالموسيقى والرقص المرتبطان بالعلائق الدنيوية والعلائق الدينية على حد سواء نوع من الاداء الفنى يتلاءم بسهولة مع كل المناسبات ، فالموسيقى — الى جانب تراثها التقليدى المنحدر عن الماضى — قادرة بمناسبة أحداث الحاضر الطارئة أن تبتدع لها ما يلائمها من أنغام تعبر عنها فى تنوعات لحنية جديدة . ولا شك أن من جال فى أفريقية سنة ١٩٦٠ قد سمع أهازيج بمدح كل القادة فى هذه القارة ، وهذا النوع من التعبير الموسيقى يزداد أهمية ، وقد ساعد رواج الاسطوانات على تنشيطه ومنحه قوة دافعة بدلا من أن تعمل الاسطوانة على وأده فى منبعه لأنها تغنى عنه وتقوم مقامه .

والقصص مجال آخر للادب الشفهى الافريقى ، يتجلى فيه شاهد على الطبع الاصيل المتميز للفن المعتمد على الكلمة والصوت والاشارة ، فالحكاية نوع من التعبير يتعلق بواقع المعيشة الارضية وبالاسطورة الخرافية على حد سواء ، تتعلق بواقع المعيشة الارضية لان شخوص الحكاية هى من حيوان وبشر ومعادن ونبات تتصرف وتتواصل حسب مفاهيم المعيشة الارضية وأعرافها ، وتتعلق بالاسطورة الخرافية لانها تصبو الى تجاوز التعبير عن الواقع فتستخدم رموزا مستمدة من ذخيرة الاساطير الكبرى الاساسية لتقديم صورة درامية جديدة للخليقة ، فالادب التقليدى الافريقى المعتمد على الكلمة والصوت والاشارة يبلغ بفضل الحكاية قمة يتحقق عندها التحام الواقعى بالاسطورى واندماج السامع وشخوص الحكاية فى هذا الالتحام ، فمن خلال الالمام بالحكايات وبفضلها وحدها نستطيع أن ندرك المقاصد الباطنية الاساسية للتعبير الفنى الافريقى فى أخذنا له — كما قلنا سابقا — بأخذنا للنحت وللتصوير بالعلامة وللزخرفة .

ويستعين المسرح التقليدى بكل المصادر التى عددناها من قبل ، يستعين بمفهوم الاسم والمثل السائر والاغنية ، وكذلك مصادر الفن المرئى المعتمد على العلامة والملمح والشخوص ، ويمازج المسرح بين كل أشكال التعبير الفنى كالنحت وصناعة السلال والتصوير وأدوات المعيشة الأرضية والحلى والمجوهرات ومختلف أنواع

الزينة لكى يصل الى تجلية الوحدة الاساسية فى الخليقة ، مستعينا على ذلك بوسائله وقدراته الخاصة به فى تناوله بالتسجيل أو بالتفسير للواقع الفعلى والاسطورى فى المجتمع ، وليس أول اهداف المسرح منحنا متعة جمالية أو تنشئته لمدرسة من المؤلفين المسرحيين يتحرقون على تتويج أعمالهم بأسمائهم ، وانما هو بالأحرى استدعاء لنشاط انسانى يقدم على المشاركة وانجاز عمل جماعى يستطيع كل فرد المساهمة فيه، وفن المسرح تتغلغل جذوره فى الاساطير الاساسية الكبرى ودورها الكونى فى نشأة الارض ومسار الحياة ، فهو يسعى الى توطيد الالتحام لا الانفصال بين الفرد وحقائق وجوده فى المجتمع وفى الكون . هذا هو المسرح الذى يريد انصار الادب الحديث أن يستبدلوا به مسرحا آخر لهم ، ، تحتمه فى زعمهم الاوضاع الطارئة على الافراد والمجتمعات فى أفريقية فى الوقت الحاضر .

٣ ــ الادب المكتوب المعاصر :

فلنلق نظرة سريعة على هذه الصورة الفوتوغرافية التذكارية التى التقطت فى فناء السوربون سنة ١٩٥٦ وقت انعقاد المؤتمر الاول للادباء والفنانين الزنوج ، وقد تجمع فى هذا المؤتمر رجال ينحدرون عن أصول متباينة، فهذا هو ريتشارد رايت المغترب بارادته وصاحب روايتى «ابن البلد» و « الولد الاسود » ، يجاوره ليوبولد سيدار سنغور ، واستيفان البكسيس وهو أديب من هايتى لقى مصرعه قتيلا فيما بعد ، وعلى بعد قليل منهم نرى الكاتب برايس مارس الذى يعد من أوائل قادة النهضة الثقافية فى أفريقية السوداء ، ومن ورائه نرى شاعرا من مالاجاش هو رابيمانا نجارا ، وفى ركن من الصورة نرى الاديب ديبستر الذى اختار فيما بعد أن يجعل من كوبا مقر اقامته الدائمة ، وبجانبه رامباتابا يطالعنا بابتسامته ، انه هو الذى وجدت فيه التقاليد حكيمها الامثل ، وفى وسط الصورة نرى اليوف ديوب الذى يصدر مجلة « الوجود الافريقى » ويقود خطاها ، وفى الصورة اناس آخرون ليس فى مقدورنا ذكرهم هنا . هؤلاء الرجال الذين فرقت بينهم أقدارهم فيما بعد تجمعوا وكأنما تجمعوا بمعجزة فى مكان واحد ، هو فناء السوربون . فالحديث عن الادب الافريقى لا مفر له من الاستشهاد بهؤلاء الكتاب وذكر مناط شغفهم وشجنهم والتزامهم وشدة لهفتهم على اكتشاف أفريقية وتحرقهم على ابداع الجديد ، ولكن هؤلاء الرجال الذين وقفوا كل جهودهم على صنع أفريقية الجديدة وان لم ينفلتوا كل الانفلات من الهيام بالتقاليد هم الاداة التى تستعين بها الشعوب الافريقية فى محاولة للتعبير عن طريق لغة أجنبية لا يملكون الى الآن زمامها كل الامتلاك .

والادب الذى نطلق عليه اليوم وصف الادب الحديث هو ثمرة موقف درامى ،

ولكى نعرض لهذا الموقف بنظرة موضوعية ، ولكى نفهم أشكال التعبير الادبى والفنى فى الوقت الحاضر ، ينبغى لنا ان نلبس ــ واحدا بعد الآخر ــ ثوب مــؤلف الحكايات والنحات والساحر الشاعر والمصور والقصاص ، ولست أدرى ثوب من أيضا ، فاذا حاولنا أن نفعل هذا كله فلا بد من الاعتراف بأن محاولتنا ستبقى على كل حال متعثرة أو كأنها تكرار لمحاولات المناهج المدرسية المحددة الجافة ، فليس الامر هنــــا أمر استخلاص الاتجاهات الاكيدة وكأنما نعرضها فى بحث أكاديمى خاضع كل الخضوع لاحكام قوانين مقصورة على ثلاثة مجالات (الشعر ــ النثر ــ المسرح) ذلك أن أفريقية تملك وفرة من وسائل التعبير ، انها لا تكتفى بأن تبدى لنا وجها متعدد الملامح بل أن صوتها أيضا تتعدد ملامحه وتتباين ، وأشد اقتراب له هو الى طنين الصــيحات أو دوى العجيج لا الى الكلمة التى لا تفيد الا معنى واحدا محددا ، ونحن اذا قصدنا أمثل عرض موضوعى للوضع الاجتماعى للادب فى أفريقية ووسائل تعبيرها الفنى فلا مفر من أن ندخل فى تقديرنا تباين ملامحها أو قل متناقضاتها ، وليس معنى هذا أننــــا نعجز عن ان تكون لنا نظرة موضوعية يطمأن لها ، اذ لا نكتفى بأن نخضع لها المواضع المختلفة التى عالجها الكتاب الافريقيون ، كل حسب مزاجه الخاص به ، بل نخضــع لها أيضا ما نجده أمامنا من أصدق التراكيب لمختلف ألوان الادب مما تتألف منــه مجموعات المختارات الادبية الحديثة فى أفريقية .

ونذكر هنا رتلا طويلا من المراجع مثل « الشعر الحديث فى أفريقية ومالاجاش » وهو منشور فى باريس ، و « تناول جديد للادب الافريقى » من تأليف رامساران » و « سبعة من كتاب أفريقية » من تأليف مور ، و « ثلاث مسرحيات أفريقية ــ الظلام والنور » من نشر بيجى رثرفورد ، و « النثر الافريقى الحــــديث » من نشر ريف ، و « كتاب الرواية والحكاية من الافريقيين الزنوج » من تأليف سينفيل ، و « محاضر أعمال مؤتمر الأدباء والفنانين الزنوج المنعقدفىباريس سنة ١٩٥٦ » وهى من جزءين، و « الكتاب الزنوج باللغة الفرنسية » من تأليف كوستيلوت ، ومراجع أخــرى كثيرة لا نملك ذكرها هنا ، انها مراجع تعنى بالقاء نظرة شاملة على حصيلة أدبية شــديدة التباين .

أما توزع أفريقية على مجالين محددين تمام التحديد من حيث اللغة وأعنى بهما مجال اللغة الفرنسية ومجال اللغة الانجليزية فان مراجعه وفيرة أيضا ، والفرنسية أكثر عددا ، من بينها مؤلفات ديدية وهى (اسيميان ديهيليه) و (المدن) و (افريقية واقفة على قدميها) و (الاساطير الافريقية) و (الرهاط الاسود) (١) و (دورة الايام)،

(١) الرهاط قطعة من الجلد تستر بها المرأة الأجنبية .

و (زنجى فى باريس) ومن تأليف أويونو وهو كاتب من داهومى (حياة ولد أفريقى) و (الشيخ الافريقى والميدالية) و (الطريق الى أوربا) ومن تأليف ديوب (حكايات احمد وكومبا) و (الجديد من حكايات أحمد وكومبا) ومن تأليف بيتى (مسيح مسكين فى بومبا) و (انجاز المهمة) و (الملك ماريكوليه) ومن تأليف شيلى كوينام (علاقة دامت صيفا) و (ومغامرات أفريقية) و (نشيد البحيرة) و (القوى الغامضة) ومن تأليف كامارالاى (الطفل الاسود) و (الشيخ حميدو كانس و المغامرة الغامضة في مجلد واحد) ومن تأليف ليوبولد سيدار سنغور (أناشيد الظلال) و (القربان الاسود) و (نشيد الى نايت) و (مبشيات) و (أناشيد مسائية) ومن الادب الافريقى المكتوب بالانجليزية نذكر من تأليف شينوا الشيبى (الاشياء تتداعى (١)) ومن تأليف شبريان أكونسكى (العشب الملتهب) ومن تأليف فلورا نوابا (ايفورو) ومن تأليف جومو كانياتا (فى مواجهة جبل كينيا) وغيرها وغيرها ،ان تعدد هذه الانواع وتنوعها واختلاف المواضيع التى تعالجها وتباين الادباء والفنانين من حيث النشأة الاجتماعية والجغرافية يجعل كل طموح الى تقديم دراسة اجتماعية لوسائل التعبير الادبى والفنى فى أفريقية المعاصرة ضربا من المخاطرة بقبول تحد عصيب .

ونود هنا أن نبرز أهم ملامح وسائل التعبير المختلفة ، واول شيء يهمنا تأكيده هو هذا الفرق الذى لا يزال قائما بين الاديب أو الفنان المنتمى للعصر ، والاديب أو الفنان المنتمى للتقاليد ، ونحن حين نقول بهذا الفرق لا نكتفى بأن نحتج بنوعية الادب الشفهى المستند الى التقاليد بل نحتج أيضا بوسائل التعبير والكيفية التى يتأتى بها لافصاح الاديب أو الفنان أن يبلغ جموع الشعب . فالمسألة الجديرة بعناء الفحص هى مسألة مضمون هذا الافصاح وبالتالى مسألة جموع الشعب التى يتجه اليها هذا الافصاح ، والادب الناشيء والفن الحديث هما كما قلنا من سلالة موقف درامى ، فجاءت خلقتهما مشوبة بشيء من الغموض ، ولا يهدف هذا البحث الى التعلق بحجج ومصطلحات أكاديمية وفقا للاعراف التى ورثناها من مختلف المذاهب النظرية ، وانما يهدف هذا البحث من خلال دراسة شاقة معتمدة على علم الظاهريات (فينومولوجيا) الى الكشف عما نلتمسه فى أشكال التعبير الفنى والثقافى من الاصالة والخصائص الاساسية ثم السعى بقدر الامكان الى تجلية الملامح الرئيسية للصورة التى تتراءى لنا بها مختلف أشكال التعبير . اذن فأهداف البحث تتطلب أن نقدم لاشكال التعبير الفنى والادبى لوحة عريضة شاملة مستقاة من أصول النقد وأصول علم الظاهريات .

---

(١) صدرت لها ترجمة عربية من صنع الدكتورة انجيل بطرس سمعان (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) .

والاصل فى أشكال التعبير الادبى والفنى هو استنادها الىمختلف الظواهر لحياة جماعية على كل المستويات ، هذا هو الاصل ، اما حسب حالها اليوم فاننا نجدها — على العكس — يشوقها أن يكون لها اطار محدد ، وأن تسجل بالكتابة بدلا من المشافهة وان تلتزم وضعا تجمد عليه ، وأن تتوج باسم مبدعها ، وهى تطمع أن يكون النص المكتوب أرقى انجاز لمحاولة التعبير فهو نص نهائى ثابت لا يتغير منذ أن تخرج طبعته للناس ، أفلا يدل هذا التبدل فى مجال الحركة ومقاييس التحكم على أننا بصدد تطوير جذرى للرسالة التى تتكفل التقاليد بابلاغها الينا بوسائلها المعهودة ، هذه هى المسألة التى سنظل نعرض لها طوال هذا البحث .

وصدق اتصاف الاعمال الادبية الحديثة بأنها وليدة ظروف تاريخية معينة استحقت منا أن نجعلها فى مقام الموقف الدرامى هو الذى يفسر لنا لماذا كان الجرس المحبب الطاغى على الشعر والرواية مشوبا رغم كل شىء بمسحة من الحزن ، وليس من قبيل الصدفة أن انهر قصائد الشاعر ايميه شيزير تحمل اسم (دفتر مغترب عائد الى وطنه) . نعم ، مسحة من الحزن لاننا هنا بصدد ادب تخلق حنينه وولد فى أرض غير ارض وطنه ، فهو أدب المهجر بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ومعناها المجازى ، أيضا ، نجده لدى كل الافريقيين النازحين من أوطانهم ولدى سلالة العبيد فى جزر الانتيل وكوبا وامريكا ، ولكن هذه الصفة التى استحقها هذا الادب تستحقها أيضا اعمال ادباء أفريقيين ولدوا وعاشوا فى قارتهم ، ذلك أن ادبهم هو حصيلة مواجهة نجمت عنها اثار متداخلة تداخلا شديد التعقد ، وهذه الآثار ما هى الا ردود فعل ، والفعل هو قيام وضع جديد للاشياء سواء على مستوى المجتمع الذى أصيب بصدمة أو على مستوى الفرد وعشيرته ، وقد شملهم تطور يحسون معه بالقلق ، فمسعاهم هو فى آن واحد اعادة الاهتداء الى الذات واكتشافها والتحرز من المستقبل بصياغة ما يتطلبه من مثل ونماذج جديدة ، وهذه حال من شأنها أن تزيد الادب غموضا فوق غموضه .

فالتعبير الفنى يحمل منذ منطلقه طابع المهجر ومسحة الحزن وبصمات اللهفة على العودة الى المهد ، والقبض على شخصيته الهاربة منه التى يريد بكل جوارحه أن يلتحم بها ، هذه هى المحاور التى تدور عليها قضية الزنوج ومميزات الثقافة الافريقية ، كما يدور حولها أيضا مبدأ الالتزام والرغبة فى الاقتراب من الشعب وقيادته ، ومن هنا أصبح يراد للادب الحديث وللفن الحديث حمل رسالة تبشيرية ،

وهناك محور آخر يجدر بنا أن نذكره هنا ، ونعنى به محور التوتر وفقدان الإتزان ، فالتعبير الادبى والفنى اليوم لم يبد كما كان بالامس فى افريقية التقليدية يجد اطمئنانه واتزانه فى التزام طريقة الاعتماد على تكرار لما هو سابق ثم سائر

بالتناقل من جيل الى جيل ، الادب اليوم هجر هذه الطريقة ليصدر عن تيار جديد يغيب فيه اليقين مرارا وتبدو فيه الحقائق مهزوزة ، فهو لا ينــدفع الى مواقع من التوتر المفضى الى فقدان الاتزان ، ثم يمضى محاولا انشاء نوع من الانسجام وأن علم أنه مؤقت .

فهذا الادب الحديث له منازع للتنقيب محمودة ، التنقيب أولا عن الــذات استجابة لضرورة العثور على الشخصية العريقة ، التربة الام التى تستمد منهــا جذور الشخصية الجديدة عصارتها ، فتتفتح بفضلها أكمامهــا وتنبثق زهورهــا ، تنقيب كذلك عن أنواع أخرى للادب وللاسلوب ، ذلك ان اللغة الجديدة لم تسلم له زمامها كله ، فاللغة ـ وهى أفضل وسائل التعبير الادبى ـ ليست عنده الآن الا اداة مستعارة خطها تقليد متسق يضرب به المثل . فالشاعر الزنجى يســتطيع أن ينظم قصائد وفق البحر السكندرى في الشعر الفرنسي بمثل الفصاحة التى يبلغها أمام فى هذا الشعر الفرنسى كراسين مثلا ، ولكن من المحقق أن الشاعر الفرنسى الكلاسى أقدر أحكاما لخصائص هذا البحر من الشاعر الزنجى الذى خرج حديثا من قريته ، وعبه متعجلا من معين الثقافة الغربية ، فالعقدة هنا هى عقدة تحول من شــخصية الى شخصية ، من وسيلة للتعبير الى وسيلة أخرى .

فهل أشكال التعبير الادبى والفنى التى تعرفها افريقية اليوم تتكافأ مع ما كانت تعرفه منها بالامس ؟ ان كل تطور فى مجال الادب ومجال الفن تتولد منه أنواع جديدة فى هذين المجالين يكون لها المقام المفضل ، لا استجابة للــذوق الفنى الطارىء على المجتمع بل استجابة أيضا لنوازع الادباء والفنانين أنفسهم ، كل حســب مزاجه الفردى ، فليس من قبيل الصدفة طغيان نوع من الادب والفن على بقية الانــواع فى افريقية اليوم ، فها نحن نجد الباحثة ليليان كيستيلوف تقدم لنا فى كتابها (الادب الزنجى بالفرنسية ـ نشأة ادب جديد) لوحة لهذه الاعمال الطاغية وهى تراها تمتــد من الشعر الى المسرح مرورا بالمقال والرواية والقصة القصيرة والدراسة التاريخية .

فالتعبير الادبى فى افريقية اليوم ينحصر بالاخص فى وعاء الشــعر ووعاء النثر ووعاء المسرح ، فهل جاء الميل الى هذا الانحصار عفوا أم طغيان هذه الاوعية الثلاثة له مبررات وتفسيرات اجتماعية .

ان كبار انصار مبدأ الزنجية ، المبدأ الذى ينادى بأن الزنجى كائن مستقل فى ذاتيته ، وكذلك الشعراء المعاصرون ، فضلوا فى مبدأ الامر الشعر على النثر والمسرح ، فها هو ايمى سيزار وسيدار سنغور يألفان المذهب السريالى ويرتاحان له ، فكان له منهما مغازلة ومعانقة صاخبة الاصداء ، اذ وجدا فى الشعر الحديث ، من ناحية وفى المذهب السريالى ، من ناحية أخرى ، أدوات فعالة الى أبعد مدى ، وبفضل هذه

الادوات تهيأت لهما القدرة على الاهتداء الى الشكل الملائم لما يسعيان الى البوح به ، فاعتناقهما لشكل هو عندهما أكثر الاشكال صلة حميمة بمشاعرهما الباطنية أتاح لهما ان يجدا فى هذا الشعر الحديث ثراء اشد يسرا فى فيض الالهام ، هذا من جانب، ومن جانب آخر وجدا فيه منطق التعبير عن أخفى أسرار نفسيهما ، فقد اتخذ المذهب السريالى بقدر توفيقه فى استعارة الرموز ورفضه للاشكال التقليدية وضعا ثوريا لا يروق الا للناكرين للقديم ، اذ يتيح لهم الاطمئنان الى صدقهم مع نفوسهم وصدق رايهم بوقوفهم من القديم موقف المعارض الرافض ، فالادب الافريقى هو فى وقت واحد ثورة وامتداد متصل ، ففن القول ما يزال باقيا ، والثورة لا تزال مصونة ، وهذا الادب الجامع لهذه الخصائص هو الذى ينطق لنا اليوم بأبلغ لسان .

ولم يكن للنثر حظ الشعر ، حقا انه يخدم أيضا فن القول ويلين للافريقى فى مألوف افصاحه ولكنه حين ركب مطية الرواية القصصية فرض على التعبير الافريقى بنص القيود ، ذلك أن النثر فيها له طريقة يحتال بها ليضمن سلامة السياق فى النص الادبى ، وهى لا تطابق الشعر أو المأثورات الشعبية المحفوظة التى يتمثلها الافريقى ، بل لا تطابق طريقة الحكايات التى يرويها الشاعر الساحر ، وحتى لو بقيت الطريقة الطارئة محتفظة بظلال من صلة النسب الى الطريقة التقليدية فان هذا لا يخفى قيام تعارض جذرى بينهما ، من هنا جاءت محاولة الكتاب اضفاء طابع افريقى أصيل على نثرهم او ابتداع نثر يقارب النثر الدائر على السنة الافريقيين اليوم .

ونحن نعتقد أن المسرح يخدم الادب والفن الحديث فى افريقية خدمة جليلة ، اذ انه قادر على امدادهما بكثير من العناصر التى تحتويها مادة الحكاية التقليدية التى تعتبر وسيلة لم تنقطع للتعبير عن الحياة وطرقها فى مشهد مسرحى فى آن واحد ، فهى تجمع بين هاتين القدرتين ، فليس من الغريب اذن أن يكون المسرح — حتى المكتوب منه باللهجة العامية — قد أخذ فى الزحف للاستيلاء على جماهير لم يكن يخطر بالبال اقبالها عليه ، فبفضل عدد من المسرحيات ، مثل (توجوجوينى) من تاليف (داريه) و (بينتو) التى قصدت السخرية بأوضاع المجتمع وجرى تمثيلها باللهجة العامية فى توجووغانا أصبح المسرح خير اداة للمصالحة والتوفيق بين وسائل التعبير التقليدية والحديثة . فاذا استند الكاتب الى هذه الدعامة القوية فانه سيجد له عددا وفيرا من المراصد التى يرقب منها المجتمع وثراء فى مصادر الهامه ، ولما كانت أعمال الصفوة من كتاب المسرح هى التى تثير الى اليوم مجادلة المجتمع لهم لانهم فى نظره مفرطون فى الارتماء فى أحضان الثقافة الغربية فقد مال المسرح الى معالجة مواضيع جديدة ، كما نرى فى مسرحية (الملك كريستوف) من تاليف ايميه شيزار .

واذا سلمنا بالخصائص الذاتية التى لوسائل التعبير الادبى والفنى فى أفريقية مثل حملها لطابع الغربة وغلبة بعض الانواع التقليدية عليها مما قد يتمثل فيه تفجر قوى كامنة غير منتبه اليها فهـذا التسليم لا يمنعنا من أن نضيف أنها أيضا تتسـم بخصائص الكتاب انفسهم وفق منبتهم الاجتماعى ، وهذه الخصائص مستمدة من عوامل عديدة مثل الموقع الجغرافى للوطن ونظام الاستعمار الذى ساد فيه، ومن المؤكد أننا اذا بدأنا بدراسة عميقة لاسباب اختيار كاتب لموضوع دون موضـــوع وهيامه بتكرار عبارة دون أخرى وانجذابه لبعض عناصر الادب المحلى دون سواها فسيسهل علينا بعد ذلك تذوق أعمال هذا الكاتب عن علم بخيوط نسيجها .

والادب الافريقى الحديث يصدر لنا بالفرنسية وبالانجليزية وكذلك بالاسبانية والبرتغالية ، أو باحدى اللغات الوطنية فى القارة السوداء ، ولكن لابد من التسـليم بأن انظمة الاستعمار المختلفة كان لكل منها طابع خلفه على الكاتب الـــذى عاش فى قبضته ، خلفه بالتالى على منحى تعبيره وعلى اهتمامه باختيار موضوع دون موضوع. فهنـــاك أعمـال كثيرة تتسم بنغمات درامية واحدة مثل أعمال زنوج أمريكا ، مثل ريتشارد رايت فى روايتيه (الولد الاسود) و (ابن البلد) وأعمال ايميه شــــيزار (دفتر مغترب عائد لوطنه) وشعر ليوبولد سنغور ، كما تظهر هذه النغمات بهيئـــة أخرى فى أعمال جومو كنياتا ، وشنوا أشيبيه (فى روايته ــ الاشياء تتداعى) ولـكن هذه النغمات الدرامية السائدة تتباين ملامحها حسب تباين أوطان الكتاب ، حقا أن للموقع الجغرافى للوطن اثره أيضا ، ولكن لكل نظام استعمارى أو قهرى أثره أيضـــا فى ثبات النغمات الدرامية التى ذكرناها ، وهذا الاثر يزداد وضوحا اذا عددناه ناجما من هذا الاختلاف الذى نلحظه فى أنظمة الاستعمار ، بدءا بالنظام الاستعمارى الذى يزعم أن وطاته خفيفة ، وهو الذى يتمنى لو قدر أن تكون ثقيلة ، وانتهاء بالنظـــام الاستعمارى الذى يخضع الشعب له تمام الخضوع ويستعبده ويسحقه ،كما هو الحال فى نظام التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقية ، وسواء قدر الفرد المستبعد على البقـــاء فى وطنه وعلى التعبير عن سخطه أو اضطر الى الفرار ، كما يحدث لزنوج جنوب أفريقية فان أوضاع الشعوب الخاضعة للاستعمار من جغرافية واجتماعية لابد لها أن تفعل فعلها فى وجدان الكاتب فاذا به يستجيب لها بعمل من تاليفه يكون له أثر بالغ على سمة الادب الافريقى ومضمونه .

وكل دراسة جادة مستقصية للتعبير الفنى والادبى المعاصر فى أفريقية لا مفر لها من أن تنساق الى وضع ترتيب تفاضلى حسب مفهوم علم الظاهريات لتقيس به أهمية الدور الذى يلعبه كل من الاوضاع الاجتماعية داخل كل بلد فيكون له أثره على قدرة ابناء هذا البلد على الابداع ، وأثره على تعبيرهم الفنى والادبى من حيث المضمون، ولكن نظرتنا ونحا نقصرها على الجانب الاجتماعى فى الاشكال الحديثة للتعبير الفنى

والادبى فى افريقية ينبغى لها أن تتجة الى جانب آخر له خطره ، ونعنى به الموقف الذى يتخذه كل أديب أو فنان حيال الثقافة التقليدية ، فهذا الموقف هو الذى يهتم لـه لا الشاعر وكاتب الرواية والقصة القصيرة والمقال وحدهم بل يهتم له أيضا كل مشتغل بالبحث العلمى فى حرصه ـ من ناحية ـ على الكشف عن تقنين لاسباب الكرب الذى تعانيه المجتمعات الافريقية التقليدية ، وفى حرصه ـ من ناحية أخرى ـ على الاهتداء لوسائل علاج ازمتها .

وللكاتب ان يزعم انه يكتب لنفسه ولكنه فى الحقيقة يكتب بالاخص ليكون لـه صوت مسموع ليبلغ الناس رسالته ، فلنا دائما كل الحق فى دراسة موقف الكاتب حيال المجتمع ، حتى ولو كان أدب هذا الكاتب موليا ظهره للمجتمع اضطرارا ، طلبا للصدق والاصالة ، فما من شاعر أو كاتب رواية أو قصة قصيرة الا تساءل عن الموقف الذى يليق به اتخاذه حيال الثقافة التقليدية .

وقد لقى مطلب الاهتداء الى وسائل علاج ازمة المجتمعات التقليدية فى أفريقيـة أكبر قدر من الاهتمام ، لهذا كان الهدف الذى ترسمه المؤتمر الاول للكتاب والفنانين الزنوج المنعقد فى باريس سنة ١٩٥٦ هو الكشف عن التراث القـديم للمجتمعـات الافريقية ، وهذا هو الذى دعا ليوبولد سنغور أن يقدم للمؤتمر منذ افتتاحه عرضا لما سماه بقوانين الثقافة الزنجية الافريقية ، كما كان الهدف الذى ترسمه المؤتمر الثانى للكتاب والفنانين الزنوج المنعقد فى روما سنة ١٩٥٩ هو « مسئولية الفرد المثقف ـ مهما اختلفت الوان ثقافته ـ حيال المجتمعات الافريقية التقليدية كما هى ماثلة أمامنا اليوم » ، وكل هذا يدل أبلغ دلالة على أن الكتاب الافريقيين ـ أيا كانوا ـ وأيا كان مناط انتمائهم يؤمنون بأن امتلاء وجدانهم بالشعور بمسئوليتهم حيال المجتمعات التقليدية هو شرط جدارتهم بامتشاق القلم ، وتبقى بعد ذلك أمامهم مسألة أخرى هى كيف يتحقق اتصالهم بهذه المجتمعات وكيف تكون صورة هذا الاتصال وهل سيكون خط هذه المجتمعات عندهم هو النقد أم القبول ، ولكن لهم جميعا على كل حال رغبة فى ان يعلنوا أنهم أصابوا قدرا من التوفيق ـ قل او كثر ـ فى اكتشـاف الثقافة التقلـيدية والتشبع بها .

ومن المفيد هنا أن نلحظ فى اللوحة العريضة التى رسـمتها الباحثة ليليان كيستيلوت للاب الافريقى فى مؤلفها (الكتاب الزنوج باللغة الفرنسية ـ مولـد أدب جديد) ص ٣٠٨ أن الكتاب الذين حاورتهم يعلقون أهمية كبرى على ضرورة الاتصال بالجماهير ، والواقع أن هؤلاء الكتاب سواء انطبق عليهم وصف المغترب بمعناه الحرفى أو انطبق عليهم حتى ولو لم يهجروا بلادهم يرون أنهم يعانون من انفصالهم عن الجماهير وعن المجتمعات التقليدية ويحسون بالاثم لانهم ينتمون الى ثقافة أخرى ، فهم اذن

مختلفون عن اخوانهم المكبلين باغلال الامية والقعود فى القرية ، فهذه الجماهير هى بالنسبة لهؤلاء الكتاب مثل فى تصورهم للمجتمعات التقليدية، فاذا تحدثوا عن اتصالهم بهذه الجماهير دبت فى حديثهم نغمة تعبر عن حرقة القلب ، وهناك شواهد أخرى على أن الاهتمام بالاتصال بالجماهير ليس وقفا على الكتاب المحترفين بل يشمل أيضـــا رجال السياسة وكل من حرمه عمله اليومى من الاتصال بالجماهير اتصالا مباشرا ، اهتمام يبدو كأنه المبرر لكل سعى أو وسيلة للتطهر من رجس أو للتحرر من وخـــز الضمير ، وضرورة الالتزام بالمســئولية حيال الجماهير ، هذا هو حال كل أديب أو فنان فى افريقية اليوم .

أما عن النقد فليس له فيما يبدو جهر ولا همس ، ونحن نميل الى القول بأننـــا نجد فى مجاله أيضا ثبات المثل التقليدية كالتى نلحظها مثلا فى القصص القصيرة وأعمال ادبية تهدف الى السخرية بالمجتمع ، ونخص بالذكر منها رواية (الهالة المقدســـة) التى جعلناها موضع دراسة فى كتابنا (الكيان الاجتماعى للادب الشفهى فى أفريقيــة السـوداء) وعددناها خير نموذج للصنعة الفنية من أجل المروق من قبضة التوتر ، وهل يكفى هـــذا المروق أيضـــا للكاتب أن يقترح علينا انماطا جـــديدة للمواقف والشخصيات ، وهكذا نجد لدى كثير من الكتاب أن اختيارهم للموضــــوع الذى يعالجونه ينطوى على التبشير برسالة يراد تحقيقها ، فتحديد الهدف الذى يســعى اليه الكاتب أو الفنان له دور خطير فى الانتاج الادبى والفنى المعاصر ، مهما كان نــوع وسيلة التعبير أو شكلها .

وللادب والفن انواع متفرقة وان تبعت من أصل واحد ، والنوع هو الذى يحدد الاسلوب ، واذا كان هوى الشاعر الى المذهب السريالى فانه سيجيد الســـــباحة فى خضم أشكال التعبير التقليدية للادب والفن ، أما بقية الانواع التى يصــــدق عليها وصفها بأنها حديثة الولادة أو أنهابسبيل اقتحام مجال تجربةجديدة للتعبير فتستلزم اسلوبا جديدا ، اما بالابتكار أو بالاسترجاع من قبضة النسيان . وخير شاهد لنـــا هو بيراجو ديوب فقد نجح فى أن يمائل فنه فن الحكايات التقليدية ، ويرجع الفضـــل فى هذا النجاح الى احتفاظه باخلاصه وتلمذته للاعلام السابقين فى فن الحكاية التقليدية، فانطبع فنه المكتوب بسمات الادب الشفهى ، اذن نستطيع القول بأنه لم يبتكر نوعـــا جديدا كل الجدة .

اذن كيف واين ومتى يتأتى ظهور الاساليب الحديثة ؟ الجواب خاضـــع لعامل رئيسى هو الآونة الزمنية ، فالاعمال المعاصرة قد تخلق جنينها ونما فى ظل موقف درامى تضغط عليه الآونة الزمنية بثقلها وتسترعى الاهتمام لها ، فهى ركيزة اساسية ، أن الحاضر الذى نخضع له نراه مبعث الم شديد ، بل نراه عبئا لا يطاق ، هذا هو الذى

تفجر التوتر فى ضمير الفرد ، وما الكاتب فى نهاية الامر الا تجسيد لموضـــوع أدبى يناهض هذا الطابع الذى لا يطاق للحاضر ويرفض الواقع وليد الآونة الزمنية . ولكن يبقى الكاتب بعد ذلك فى حاجة الى العثور على بعض أســباب العزاء وارضـــاء الضمير ، أو ــ بكلمة بسيطة ــ يبقى الكاتب فى حاجة الى العثور على سند مريح يتيح له المضى فى حياته وعمله محتفظا باتزانه فى قبضة الحاضر ، حينئذ لا يكون استرجاع الماضى بسبب دوره القوى فى منح السكينة والطمأنينة فحسب ، بل يكون أيضـــا ــ وبالتناقض ، ويا للغرابة ! ــ بسبب أنه مستودع لقيم تتطلب اكتشافها وانه يصدر الامل ، الامل لا فى المستقبل وحده بل الامل أيضا فى الماضى ، اننى سأذكر دائما هذا الشعور بالعطش الشديد لمعرفة ماضى أفريقية ، وتقديس أفريقية الاسطورية ، وهذا الشعور هو الذى يهدهد صــبرهم ويملأ فراغ حياتهم ، ونجـــد مثل هذا الشعور ــ ولكن أقل اتقادا ــ لدى الزنجى الافريقى ، اذ انقادت له حياة أخف وطأة من حيـــاة الزنجى الامريكى ، الشعور واحد ولكن درجة الاتقاد تختلف .

وهذا التنقيب عن ماضى أفريقية كوسيلة للعزاء والاتزان النفسى هو ضرورة أساسية لا فى نظر الكتاب وحدهم بل فى نظر الافريقيين كلهم بصفة عامة .

والى جانب الحاضر اللاذع والماضى الساحر هناك المســـتقبل الذى يأتينا منه دائما نداء لحوح لا يقاوم ، ولان الحاضر اليم يثير الرغبة فى الفرار منه فقد أصبح المحور الغالب هو ضرورة الكفاح من اجل غد أفضل واكثر عدلا ، هذا المحور يدور حوله ــ على حد سواء ــ الكاتب والنحات ومنشد الاغانى والثائر المبشر بالنمـــاذج القادمة ، والفيلسوف المبتدع لقيم جديدة يطلب من المجتمع اعتناقها ، كلهم جميعا يسوقون مواهبهم لهذا الهدف ، فزماننا زمان رسالة تبشير وتحرير للحاضر ورسم صورة مبتكرة للماضى ، واقامة قواعد المستقبل ، وهذه الرسالة بمثل هذه الابعاد فيها تحد لم يواجه الكاتب من قبل .

ومسألة اللغة كان لها تأثير كبيرعلى نتاج أشكال التعبير الأدبى والفنى فى أفريقية المعاصرة ، بها تعدد فى أشكال التعبير وتعدد أيضا فى اللغات الأساسية التى تستخدمها . واللغة لا تتحرك فى اطار حيادى كأنما تتحرك فى فراغ ولا هى مجرد أداة تتيح ابلاغ الفكر بالنطق ، وانما تتحرك اللغة فى اطار ثقافى لانها مؤلفة من ألفاظ وعبارات لهـــا مدلولاتها ولها فوق ذلك مفاهيمها ، ففى مؤلف مكتوب بلغة من اللغات سنجد بطبيعة الحال ــ من حيث الكم ــ ان الفاظه كلها واردة فى قاموس هذه اللغة ، ولكن لغة الكتاب تعلو عن ذلك لتصبح نسيجا تتشابك فيه مفاهيم الالفاظ وسمات ملامحها وصـــلات بعضها ببعض فتتحقق للكتاب أصالته ومن ثم تستحيل ترجمته الى لغة ثانية ، بل انى أذهب الى أبعد من ذلك فأقول باستحالة ترجمته الى اية لغة اخرى ، فكل ترجمة

ما هي الا محاولة متعثرة خائبة لا يخرج من يدها الا خيانة صدق التعبير فى النص الاصلى .

وكما أن الطفل يولد مستقلا بنفسه ، وارثا ملامحه من الرحم الذى تخلق فيه ، فكذلك العمل الادبى مستقل بنفسه، ولكنه يستمد ملامحه من اللغة المكتوب بها ، وحكمنا على هذا العمل من حيث الملامح والمضمون الاساسى يبقى عليه أن يمتد ليشمل الحكم على مسألة أخرى اضافية ولكنها كبيرة الاهمية ، مسألة كيف كان التمخض به وكيف تأكدت رسالته .

والسؤال الآن : الى أى حد يستطيع الافريقى المستعين بالفرنسية أو الانجليزية أن يعبر عن صميم مشاعره الدفينة بلغة غير لغته . هذه هى المشكلة ، وقد احسست بها احساسا عميقا مباشرا وأنا استمع الى زنوج ينشدون أغانيهم الحزينة فى كنيسة بمدينة اطلانطا ، ولو كنت أديبا موهوبا أو محررا مكلفا بكتابة تحقيق صحفى اذن لقدرت أن أصف كيف لمست قلبى هذه الهزة العاطفية التى سرت فى حشد من نساء ورجال وصبية وهم ينطلقون فى الغناء ويتمايلون ، ولو كنت شاعرا اذن لقدرت على وصف أشجان أرواحهم ، ولكنى لو كنت هؤلاء جميعا لبقى شىء واحد يستعصى على الابانة عنه بصدق وامانة ، وهو هذه الهزة العاطفية ، ماكنهها .

فاذا كان هذا هو مبلغ المشقة التى يعانيها حتى الشاهد للحدث عيانا اذا أراد ان يعبر للناس بأمانة عن هزته العاطفية أفلا يحق لنا القول بأن كثيرا من التعبير عن مثل هذا الاحساس لم يسلم من النشوة الى حد ما ، أو يصدق عليه وصفه بأنه تعبير بين بين ، هذا هو الحادث ولا ريب ، بدليل أن بعض الكتاب الافريقيين ، مع انهم نالوا أعلى الشهادات الدراسية فى اللغات الاوربية ، يعترفون بعجزهم حين يريدون التعبير باللغة الاجنبية المستعارة التى يستخدمونها عن أحاسيس تعتلج فى قلوبهم ، على حين أنهم يجدون لها الفاظا تعبر عنها أوفى تعبير فى لغتهم الدارجة ، فلنا أن نقول بلا مبالغة أن الافريقيين - والاداة المستخدمة لديهم هى لغة مستعارة - يجدون أحيانا مشقة فى التعبير عن أفكارهم لعلة كامنة فى هذه الاداة ذاتها ، والسعداء حقا بمقدرتهم على اختراق حاجز اللغة هم ندرة بين الكتاب ، فهناك فى الواقع فرق فى اتقان اللغة من حيث النحو والصرف واتقانها لتكون وسيلة طيعة للترجمة بصدق عن الاحاسيس النفسية بمختلف ظلالها ، لتكون مسايرة لفكر الكاتب فى حركته ، هذه هى المشكلة الهامة التى يصطدم بها الكتاب والفنانون الافريقيون .

أما الاعمال الادبية المكتوبة بلغة أفريقية دارجة-وهى قلية الانتشار-فلا تصل الى الناس مترجمة حتى الى لغات عديدة الا وقد جنت عليها الترجمة وشوهتها ، مثلها

كذلك مثل الاعمال الادبية المكتوبة مباشرة بلغة أجنبية من تلك اللغات التى تسميها؟ باللغات الراقية .

هل نستجيب لمداعبة اقل بأن الادب الافريقى سيستعين في يوم آت بلغة افريقية مشتركة ، تكون وليدة تجارية وتقوم فى كل مجتمع بجانب لغته التى يستخدمها ، ليس لنا اليوم على هذا السؤال الا اجابة مؤقتة ، اذ من العسير ان نقدر الآن كيف يكون مسار هذه اللغة المشتركة حتى تبلغ عموم انتشارها ، فالافتقار الى التواصل لا يقوم فحسب بالنسبة للاعمال الادبية فيما بينها ، بل يقوم أيضا فى محيط المجتمعات الافريقية ، بل أحيانا داخل القرية الواحدة ، فالتراسل بين مجتمع افريقى وآخر لا يسلم من الغموض سواء عند المرسل أو المرسل اليه ، وهذا الغموض هو الآن محل دراسة اجتماعية ، فليس التطلع الآن هو الى قيام لغة مشتركة فى يوم قريب لتكون فى خدمة الأدب ، وانما التطلع الى توسيع وتسوية للرقعة التى يتحرك فوقها التفاهم المتبادل بين مختلف وسائل التعبير .

وهناك ميزة تختص بها أفريقية التقليدية دون أفريقية المعاصرة، ميزة استخدام لغة الرموز المستمدة من عقائد أديان وأساطير شتى ، فان اتحاد الجميع فى فهم مفزاها رغم تباين هذه الاديان والاساطير قد ادى الى قيام تماثل فى الفكر بين مجتمع وآخر ، وهكذا تسنى للآونة الزمنية أن تنسج من خيوط التفارق الظاهرة رباطا يحقق التجانس بينها بحيث يعد قادرا على الاضطلاع مثلا بدور اللغة المشتركة المامولة ، وذلك بفضل اعتماد هذا الرباط على الاشارات والرموز ، وهكذا نجد مرة أخرى أن تقصد المنابع الاولى للتقاليد الاجتماعية هو الذى يتيح تبادل الفهم بين الافريقيين بالرغم من عوائق اللغة الاجنبية التى يعبرون بها عن أنفسهم .

وليس الامر فى هذه اللغة المشتركة امر وفاء مؤقت بما هو مطلوب منها ، يحل محل وفاء الوسائل ذات التاريخ الطويل ، أو حتى يحل محل ازلية الاساطير والارباب ، بل الامر فى هذه اللغة أمر نبض جديد يحل محل النبض القديم ، اذ اننا ـ فى نطاق التعبير الاصولى فى المجتمع ـ نجد أن لغة جديدة مسايرة للهجته العامية قد نشأت واخذت تحل شيئا فشيئا محل نمط الايقاع فى الشعر التقليدى ، ان مفهومنا للايقاع فى التعبير الادبى لم يعد فى هذا العصر كما كان من قبل ، ويضاف ايضا الى هذه العوامل كلها عامل اختلاف عروق الانتساب فى الادب والفن فى افريقية ، وهذه العروق تختلف باختلاف القوة الدافعة ، فهناك محور يدور حوله القائلون بالمبدأ الزنجى ، ومحور آخر يدور حوله المنادون بضرورة تجاوز هذا المبدأ للمشاركة فى المثل الانسانية العامة لجميع الاجناس والالوان ، وفى الفترة ما بين انعقاد المؤتمر الاول للكتاب والفنانين الزنوج فى باريس سنة ١٩٥٦ وانعقاد مؤتمر الثقافة الافريقية

في مدينة الجزائر سنة ١٩٦٩ نشأ من داخل القارة السوداء قول برفض مبدأ الزنجية، وقد أصبح هذا القول ـ بفضل شيزير فى (دفتر عودة مغترب للوطن) ، تقعيدا لمبدأ جديد أو قل لايديولوجية جديدة .

السؤال الآن عن علائق الفن بالحياة . كان الاثنان مرتبطين أوثق ارتبـــاط فى أفريقية التقليدية ، كل شيء ـ سواء كان كلاما أو افضاء أو حوارا أو رواية لحكاية ـ هو فى وقت واحد فيض من حياة الفن وفيض من حياة الانسان ، والحكاية التقليدية هى فى آن واحد ـ كما قلنا سابقا ـ من صميم الواقع المبتذل ومن صميم الاساطير، فالدنيوى المشاهد والاخروى الغيبى ملتصقان ومتداخلان فى تسيج عالمنا الارضى .

واذا عدنا الى العوامل التى خصصناها بالذكر ونحن نتحدث من قبل عن البيئة الاجتماعية والتاريخية التى فيها نشأة الكاتب ونموه فيحسن بنا أن نفرق بين عهود ثلاثة متميزة ، عهد الاستعمار ، وعهد الاستقلال ، وعهد ضغط تركة الاستعمار .

ففى خلال عهد الاستعمار كان الكاتب والفنان فى المستعمرات يزداد تحولهما من التردد بين الصمت والافصاح الى تقليد المستعمرين بدرجات مختلفة من الوعى من أجل أن ينتقلوا الى مرحلة المطالبة بالحقوق ، وكان الادب الحديث يشتد عوده كلما أوغل فى هذه المرحلة ، لم يكد يدخلها حتى صار فى مقدورنا أن نلحظ نشأة التطلع الى الاستقلال واصبح هذا التطلع هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله الاعمال الادبية فى العهد التالى .

وفى عهد الاستقلال زاد الالتزام بالأهداف المراد بلوغها ، فكان للادب مسـاندة للمطالب السياسية ، ومن هنا جاءت أهمية المحاور التى دار حولهـــا ، كالتحرير واسترداد الاستقلال واقامة مجتمع جديد ، بل أن الكتاب الذين لا يدينون بالالتزام قد خرجوا للمشاركة فى الرقصات الشعبية وانشدوا مع الجماهير اغانيها الفولكلورية.

ولكن بقيت مشكلة كبرى ، مشكلة الاتجاهات والميول التى لابد من ســـفورها بعد عهد الاستقلال ، وليس فى مقدورنا الآن أن نتنبأ عن وثوق أو عن تخمين بكل هذه الاتجاهات والميول التى ستتبين بعد عهد الاستقلال ، فاذا كان عهد الاستعمار قـــد طالعنا بوجه عهد من القهر والاستعباد لا يطاق ولا مناص معه من الفرار والهرب ، واذا كان عهد الاستقلال قد فجـــر حماسة الاعتزاز بالنفس والامل منذ بدأت بشـــائر الاستقلال المرتقب الى أن تم نواله وهو طفل وليد فان عهد ما بعد الاستقلال هو عهد حيرة وتردد ومواجهة تجارب طارئة ، عهد توجيه السؤال أولا الى النفس ، ولكنــه مع ذلك سيكون ولا ريب العهد الذى يتم فيه لوسائل التعبير الحديثة فى الادب والفن نضجها ودعمها ، حينئذ تتيح لنا الدراسة الاجتماعية أن نستخلص الاتجاهـــات والميول الصادقة الاصيلة وان نلحظ نتائج التحرر من سحر المحاور الاساسية التى

شهدناها في عهد الاستعمار . ويقع على عاتق الاجيال الجديدة أن تتبين بوضوح لماذا وصف كاتب من قبل بانه ملتزم ، أو انه منتسب الى عرق من العروق الادبية .

وهذا يقتضي التفريق بين ارباب فن القول باللسان كالشاعر والقصاص وارباب فن الفعل باليد كالمصور والنحات ، ونضرب مثلا بالفنان سوكوتو من جنوب أفريقية وقد أقام لاعماله اخيرا معرضا رائعا ، ففي الطائفة الاولى نجد الكتاب ، كما نجد الشعراء بصفة اخص (اما الرائيون فكانوا اقل حظا) قد نجحوا منذ بداية العهد الاول ، بشعور يكاد يكون غريزيا ، في الالتحام بالتقاليد الشريفة لوسائل التعبير الزنجي في أفريقية ، انها تقاليد الكلمة ، وحاول بعض النحاتين الالتحام بالمثل الرفيعة للنحت الافريقي التقليدي وان لحظنا ما شابه من انحطاط على أيديهم . فهيهات للفنان المعاصر أن تجيء أعماله مماثلة لاعمال تتمثل فيها براعة الفن القديم ، واذا كان بعض المصورين يقتفون مختلف التقاليد فانهم هم والكتاب سواء في الرضوخ لحقائق أفريقية المعاصرة ومتطلباتها ، فاذا كان لهؤلاء المصورين ميل متزايد الى الاصغاء لعالمهم الباطني وحده فانهم مع ذلك لا يتحررون كل التحرر من المؤثرات الخارجية .

وفي هذا المجال سيتجلى لنا بوضوح مقدار رسوخ مبدأ الالتزام بمعناه الدقيق ، وكذلك رسوخ مختلف العروق التي ينتسب اليها الادب والفن ، وسنلحظ ان هذا الالتزام على مستويات متفاوتة ، فهناك أولا التزام على مستوى الحياة اليومية أي بقبول الوضع الذي يجد الكتاب والفنانون انفسهم فيه ، بصفة عامة ، ثم يجيء التخصيص فنجد المستوى الفردي وفقا للاتجاه السياسي لكل كاتب .

وبهذا التصنيف من حيث المنحنى الفكري للكاتب نستطيع أن نقرن بين كتاب متعارضين اشد التعارض ، بسبب النشأة أو المسار المقدور لكل واحد منهم ، وخير مثل على ذلك هذا التقارن بين فرانتز فانون الذي ناضل ببطولة مع الثورة الجزائرية وجعل من نفسه ترجمانا لها ، واستيفان البكسيس الذي لقي مصرعه في ميدان التطاحن الداخلي في هايتي ، وكرستوفر أوكيجبو وهو شاعر زنجي من نيجيريا مات قتيلا خلال الحرب التي نشبت في بلاده ، وأول سوينكا الذي زج به في السجن مدة أخرى خلال هذه الحرب ، وليوبولد سيدار سنغور الشاعر رئيس الدولة الذي لم يغفل عن التزامه السياسي حين حاول التوفيق بين مناداته بمبدأ الزنجية ومتطلبات التنمية الاقتصادية في بلده ، وماريو دي اندراد وهو زعيم حزب ثوري يساهم في معارك تحرير انجولا ضد الاستعمار البرتغالي ، وجوموكينياتا الذي رماه الاستعمار في السجن وشهد كل تقلبات الكفاح من أجل الفوز بالاستقلال ولو كان ثمنه تضحيات غالية ، وغيرهم وغيرهم .

ولكن من وراء هذا الالتزام الفردى للكاتب المستتبع احيانا لموته شهيدا تمثل مشكلة مضمون الادب الحديث . ويبدو أن مبدأ الزنجية هو الموضوع المفضل فى الدراسات النقدية ، والواقع ان افريقية قد تحولت من ادب يعتمد على استخدام لغة الرموز أو استخدام الرموز الى أدب نستطيع وصفه بأنه أدب مفاهيم ، والواقع أيضا أننا نجد فى الشعر الحديث والرواية الجديدة أن الامر لم يعد أمر التحدث بلسان أفريقية الغابرة ، فالطارىء أمامنا الآن ليس صياغة لغوية جديدة أو تعددا فى اللغات المستخدمة بل يضاف اليها أيضا نشأة اساليب جديدة وطرق تعبير جديدة عن أشياء جديدة ، فالادب الافريقى وليد الغموض يهىء لنفسه الجو المناسب لظهور شىء آخر مختلف عن شتات العناصر الوقتية التى كان يعالجها من قبل ، انه يريد أدبا ينم عن مزاج متفرد وتتعدد وجوهه بتعدد الكتاب ، ترى هل من الاصح أن نقول انه مع ذلك سيصبح أدبا له سند من الجماعة لا من الفرد ، بحيث يبقى انتاج كل كاتب وثيق الارتباط بمتطلبات الذخيرة القديمة لجماعته ، المتوارثة عن الماضى ، وسيكون هذا الادب أشد من الادب الشفهى التقليدى تعرضا لخطر مؤثرات ضارة ، مثل تغليب العقلانية والترفع بدعوى ثراء الثقافة ومثل الانقياد باسترخاء لسحر الاتصاف بالعنصرية ، والارتماء فى احضان ايديولوجية أو الاستغراق فى اللامبالاة أو رسم مثل للجمال ذهنية أو اكاديمية والعزلة والجفاف والفطام من الجماعة والاختناق لانعدام تجدد الانفاس مع تجدد الجو الذى اصبحت الجماعة تعيش فيه .

وهناك مسالة هامة أخرى عانى منها الكتاب كثيرا ، هى الشعور بالشك الذى يضمرونه فى جدوى رسالتهم ، لا من حيث مضمونها بل من حيث وصولها للغير . فالادب الافريقى هو وليد المهجر وتقلبات حظ المغترب حتى ليقال انه موجه الى جمهور غير أفريقى ، وهذا ما لا يخفى على شعراء القارة السوداء وبالاخص من كان بينهم موضع اشادة من المحافل الغربية ، فما بالك اذا وجدوا فيها من الاصدقاء المعجبين اعلاما مشهورين مثل اندريه جيد وجان بول سارتر وفرنسوا مورياك ، فالادب الافريقى الحديث يسأل نفسه : أما يكون له جدوى الا فى باريس ولندن وواشنجتون ، ما أشد اسفه ان افريقية نفسها تتجاهله ، وكيف يعتقد الكاتب أنه بلغ فعلا اهدافه حين يجد الشعب الذى قصد مخاطبته يتجاهل أدبه بل يتجاهل حتى وجوده هو نفسه .

والاديب والفنان فى افريقية يعانى كلاهما من مشكلة وضعهما فى نظر المجتمع ، يا لها من مشكلة تتحداهم ، اذ أننا نجد فى المجتمعات التقليدية أن الادب والاديب ، الراوى والحكاية ، الشاعر والقصيدة ، تعتبر جميعا جزءا ملتحما بالحقائق المشتركة

فى المجتمع صاحب الفضل فيها ، أما اليوم فالامر على العكس ، حين يفرغ الكاتب من تاليف عمله ويطبع اسمه على صفحته الاولى عند صدوره فانه يخطو أول خطوة فى الطريق الذى سار فيه بروميثيوس ، انه بفعله هذا ينتزع نفسه من الجماعة لتمسكه باستقلال ذاته ، فان مطالبته بوحدويته فى ذاته وفى نظر الجماعة يعنى فى حقيقة الامر انه سيعيش فى منفى يلفظه اليه هذا المجتمع ، حتى لو عاد بعد ذلك الى أحضانه ، وينبغى الاعتراف بأن أفريقية لم تنجز الثورة التى تتيح لها أن لا تتمثل الا فى صورة مواطن متميز ، ليس له من أسير الا معمله والهامه ، وأن سعيه هو الاستعانة بخياله لكى يهب للمجتمع غذاء ثريا نضج فى قلبه ، فالفنان الافريقى يكافح أيضا لكى يعترف له المجتمع بهذا الوضع ، وهذا كفاح شاق لان المجتمعات الحديثة التى نسميها مجتمعات الاستهلاك ترى أن قيمة المنجزات المادية أرفع من قيمة المنجزات الفكرية ، وهكذا يعتقد الكاتب الحديث هذه الحماية التى كان يجدها الكاتب الملتحم بالجماعة التحاما فوريا ، كما ان الكاتب الافريقى فى مجتمع تسوده منافسة من نوع جديد يجد نفسه مغبونا بالقياس الى الطبقة العاملة ، وهذا هو لب المشكلة ، مكمن الخطر الذى يتهدد الكاتب وعمله .

وهـذا التوتر فى العلاقة بين الفنان والمجتمع ، بين الفنان وعمله ، يقيودنا الى العودة لمبدأ الزنجية ، فالمناداة بهذا المبدأ نشأت كما نشأ الادب الزنجى على يد طائفة من المثقفين يقيمون فى المهجر أو المنفى ، فها هم ايميه شيزار وكونزان داماس وليوبولد سنغور كلهم كانوا من نسل آباء مغتربين عاشوا فى باريس أو كانوا تلامذة يطلبون العلم خارج بلادهم ، وترتب على ذلك أن الراى القائل بالزنجية حين رفع أول الامر لواء الدعوة الى اهتداء الزنجى الى ذاته الاصيلة والحث على طلب الحرية كان وليد وضع خاص ونعنى به وضع جزء كبير من القارة السوداء كان يعيش حينئذ فى قبضة الاستعمار ، فهل كانت المناداة بالزنجية وظهور هذا المصطلح يعنيان أيضا المناداة بادب أفريقى جديد ؟ الجواب بالنفى ، ويكفى لتبرير هذا النفى أن نعود الى سنة ١٩٥٠ ونسترجع هذا الجدل الفاتن الذى ثار حينئذ ونم عن التناقض بين جبرييل ودارموسيه الذى كان سكرتيرا عاما للحزب الجمهورى الديمقراطى الافريقى المنتمى للحزب الشيوعى داخل الجمعية الوطنية الفرنسية ابان الجمهورية الرابعة وبين جان بول سارتر مؤلف (أورفيه الاسود) فالقول بالزنجية فى رأى سارتر على هدى من الماركسية هو نوع من العنصرية الساعية الى انتصار اللاعنصرية ، لانها

تتيح للزنجى أولا أن يمتلك من جديد كمال ذاتيته ليعود بعد ذلك للانطواء تحت راية المساواة بين جميع الاجناس .

على حين أن اصحاب القول بالمبدأ الزنجى لم يكن لهم من هدف الا استعادة الزنجى لاصالته بغير نظر الى هدف آخر ، ومن ذلك الحين لم تنقطع مساءلة السود وغير السود لأنفسهم عن القيم التاريخية التى يرونها للرأى القائل باختصاص الزنجى، فعديد من الناس قد يسلمون بأن القول بهذا الرأى كان نافعا فى العهد الذى أخذ فيه الافريقى يسعى للوعى بذاته ، والذى شهد مولد الادب الزنجى ونموه ، ولكنه اليوم ــ على العكس من ذلك ــ يبدو ان الزمن قد سار وتجاوزه ، وهو ما لا يؤمن به ليوبولد سيدار سنغور وايميه شيزار ، ومهما يكن من أمر المواقف المتخذة حيال القول بالزنجية ، وهو قول مشوب بشىء من الغموض ، فلا بد من الاعتراف بأن القول بالزنجية خلال فترة مكافحة الاستعمار قد منح كثيرا من الزنوج ايمانا بحقهم فى الوجود بل بحقهم فى مداومة الحياة .

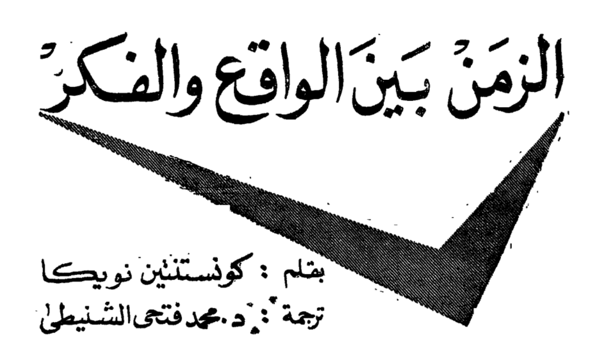
وكل هذا لا ينفى أن واجب الكتاب والفنانين الزنوج فى المستقبل هو اعداد العدة ــ بفضل اعمال لهم بارزة للعيان ــ لقيام تصور شامل وجديد للحضارات الافريقية ، غير معتمدين فى ذلك على أبحاث نظرية بل على وقائع ثابتة محددة ، فأهم جوانب المشكلة سيتكفل بعلاجه هذا المستقبل الذى نرنو اليه دون أن ننكر مع هذا أن القول بالزنجية الذى حمل جموع الزنوج على الوعى بالذات قد أتاح لهم أن يهتدوا من جديد الى القيم الشريفة التقليدية للمجتمعات الافريقية . ذلك أن المبادىء الجديدة للادب الافريقى وهو يسعى غاية جهده للتجدد ينبغى أن تستند الى القيم الاساسية لافريقية التقليدية ، هذه فى النهاية هى الصورة التى تبدو لنا للتحدى الذى تواجهه كل المجتمعات الافريقية التى تسعى بكل ما فى حوزتها من وسائل التعبير الادبى والفنى الى منح افريقية الجديدة وجهها الجديد .

الكاتب : فردناند نسوجان اجبليمانيون :

من أهالى لوس عاصمة توجو ، وهى الجمهورية الافريقية الواقعة بين داهومى وغانا ٠

المترجم : الأستاذ يحى حقى :

ولد فى ١٩٠٥/١/٧ حاصل على ليسانس الحقوق سنة ١٩٢٥ ٠ شغل وظائف : وزير مفوض بالخارجية ، مدير عام مصلحة الفنون ، رئيس تحرير مجلة المجلة ، عضو المجلس الأعلى للفنون والآداب ٠ ومن مؤلفاته : قنديل أم هاشم ، دماء وطين ، أم العواجز ، صح النوم ، عنتر وجوليت ، خليها على الله ، فجر القصة المصرية ، خطوات فى النقد ، فكرة وابتسامة ، دمعة فابتسامة ، عطر الاحباب ، حقيبة يد مسافر ، تعال معى الى الكونسير ٠ ومن ترجماته : دكتور كنوك ، مسرحية بقلم جول رومان ، الطائر الأزرق:مسرحية بقلم موريس ميترلينك القاهرة ، ديزموند ستيوآرت ، الأبالضليل : بقلم أديث سوندوز



الزمن بين الواقع والفكر

بقلم : كونستنتين نويكا
ترجمة : د. محمد فتحى الشنيطى

المقال فى كلمات

هل للزمن وجود ، وان كان فما كنهه ؟ هل له من واقع خارج نطاق الفكر الانسانى ، وهل الزمان والمكان مستقلان احدهما عن الآخر أم هما متلازمان ؟ يقول ارسطو فى طبيعياته : ((الزمان هو عدد الحركة)) ، ويضيف : ((ان يكون الشىء فى الزمان يعنى أن يكون مقيسا ، وذلك لان الاشياء توجد مطوقة بالعدد كما هى مطوقة بمكانها)) . وعرف ليبنيز الزمان كمجرد ((نظام للتعاقب)) ، فى مقابل المكان الذى لا يعدو كونه تساوقا فى الوجود. وفى تعريف القديس أوغسطين للزمان يقول : « يعرف الانسان ما يكونه الزمان اذا لم يساله أحد عنه ، وهو يجهله اذا ساله أحد عنه » . وقد يمثل الزمن التعاقب المحض ، ويمكن للمرء على

الأقل أن يتصوره على هـذا النحو منفصلا عن مقيـاس العدد ، منفصلا عن النظام القابل للعد ، بل عن وحدة التعاقب .

ويعالج هذا المقال زمن الواقع أى الزمن المعتاد ، وزمن الفكر الذى هو نمط بسيط للزمن النفسى الذى هو سـياق عقلى ولا صلة له بالواقع . والفرق بين الزمانين أن قـوة الزمان الواقعى تتمثل فى الافصـاح عن التسلسل ، ويتمثل ضـعفه فى الانفكاك عن كل تسلسل ، اما زمان الفكر فمع أنه يعكس بعض خصائص الزمان الواقعى الا أنه يغير طبيعته ، فهو زمن لا من حيث المقياس ولكن من حيث النظام ، وليس نظام تعاقب بل هو تعاقب ، وليس تعاقبا بسيطا بل هو ارتباط فى الفعل اختفى منه انتظام الابعـاد ووحدتها وحياد النظام الواقعى ، فهو اذن زمانية فعالة . واهم سمات زمن الفكر أن ليس له الا بعدان : الماضى والمستقبل ، ولا وجود للحاضر فيه . فزمان الفكر ما هو الا زمان الانفتاح الضرورى للماضى نحو المستقبل ، بيدان الحاضر شىء فى صميم الزمن الواقعى . اما السمة الثانية لزمان الفكر فهى انه فى الامكان ضغطه ومـده بحرية ، فالزمان المعتاد مقياس دقيق اذ هو مقياس الايقاع الكونى ، اما زمان الفكر فليس له مقياس داخلى أو خارجى قادر على اختبار اى درجة من درجات السرعة ، والسمة الثالثة انه زمان موجه وانه من الممكن استرداده واعادة صـنعه ، وأن له مرونة لا ينم عنهـا زمان الواقع بالمرة ، فزمان الواقع ينتهى بأن يكون له شىء محتوم ، فليس ثمة استرجاع ممكن فى صميمه ، اما زمان الفـكر فهو على العكس من ذلك غير جامد ، اذ يمكن للمرء أن يعود القهقرى على المراحل التى قطعها ، وبهذه الطريقة يعيد النظام الذى لم يحصل عليه فى اول محاولة .

المنطق هو علم الزمان الخالص ، كما أن الهندسة هي علم المكان الخالص .

ولم يكن في مستطاع الباحث في الماضي أن يخاطر بتأكيد من هذا القبيل . فقد كان كل شيء مثل الهندسة يبدو منصبا على الأشكال الثابتة وحدها لا على التحويلات والتغييرات . وقد بدا المنطق معنيا بالانماط الثابتة للفكر ، وكانت الرابطة القياسية هي وحدها الرابطة المميزة بين الروابط . بيد ان الهندسة غدت علم الاشكال المكانية المتحركة ، وخاصة أن الرياضيات أتت بمنهج التفاضل ، وأصبح العلم في مجمله يعتبر السكون حد النهاية للحركة . والمنطق نفسه أيضا ـ حتى وهو مستقل عن المنطق الرياضي ـ لا يسعه الاحتفاظ بصورته الكلاسيكية . ذلك لان الفكر ، وهو لا يقل في ذلك شأنا عن الرياضيات ، لا يتلخص في أن يعكس الثابت . فعلى حين أن دائرة يمكن النظر اليها كدائرة بسيطة لا في كنف تغيرات الرؤية الطوبولوجية (١) ، فان شكلا من أشكال الفكر هو دائما **زمان مركز** .

وقد زعم البعض في الماضي أن الخطوة المنطقية لا جامع بينها على الاطلاق وبين الزمان . واليوم يقول البعض انها تواجه الزمان الواقعي بزمان آخر ، ولكنها لا تستند بالمرة الى السرمدي . وحتى الانفصال عن الزمان الواقعي يؤخذ بمآخذ الحذر : فهيجل والماركسية وصفا ، بالجدل ، التخاصر بينهما . ولكنا اذا انحصرنا في نطاق المنطق الصوري نفسه كان في وسعنا أن نقول كذلك انه يعكس بزمانيته النوعية الزمان وخواصه ، كما تعكس الهندسة المكان وخواصه وتبينهما .

الطبولوجيا صنعت بالمكانية « ما شاءت » . فقد تناولت دائرة ، وجعدتها على ما طاب لها ، وتحت شروط معينة وجدت أن لديها «دائرة» في الهيئة الجديدة . في الخاصية التي لها من حيث كونها « منحنى مغلقا بسيطا » (ذا حلقة واحدة) . لقد وجد العلم الجديد اذن شكلا آخر للمكانية . أليس يسع المرء أن ينهض بذات الدور مع الزمان ؟ أو بالأحرى : ألم يفعل المرء ذلك من قبل ؟ حقا ان الزمان يبدو « مقياسا » في غاية الجودة ، ولكن كما أن الاشكال المكانية انتزعت من صرامتها فالزمان أيضا يمكن أن يخرج من تواتره ، فالزمان على طريقته يمكن أن ينضغط ، ويمتد ويمسخ «ويجعد»، فيمكنه اذن أن يفقد مايبدو محددا لطابعه ، أعني المقياس ، مع بقائه « زمانا » ، أو شكلا من أشكال الزمانية ، وتثور المشكلة كما

---

(١) الطوبولوجيا La topologie الهندسية اللاكمية ، وهي فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة الى الأشياء الاخرى لا بالنسبة لشكله أو حجمه . « المترجم»

تثور بالنسبة للمكان : ما هى رغم ما جرى عليها من مسخ الخصائص الجوهرية له ليبقى كزمان ؟ ان طبيعة الزمانية يمكن أن تكتسب سمات أخرى جديدة ، وينجم عن هذا بناء للزمانية أكثر وضوحا ، ويظهر الزمان بوجه خاص وقد اكتسب صورة متغيرة ، حاضرا بالضبط حيثما تبدو الأشياء متميزة بغيابه: فى الأشكال المنطقية من جانب ، ومن جانب آخر فى هذا الخلق لعالم حديث ، أعنى عالم الآلة .

وقبل ان نحاول وصفا للزمان المتبدل والمشكل فى آن واحد ، وهو الذى نطلق عليه « زمان الفكر » ، قد يمكننا أن نقدم بعض أمثلة شائعة لبعض هذه التبديلات .

فمن السؤال الى الجواب ينصرم زمن ، مهما يكن من قصره ، ومن المشكلة الى الحل ، كذلك . وليس الامر أمر زمان نفسانى ، ولكن — كما قيل — «زمان المشكلة»، كذلك لا يستطيع المرء أن يلغيه : وقد استطاعت الآلة الالكترونية أن تختصر الحساب بطريقة خارقة ، ولكنها اختصرته فقط . فلا بد من زمن لكل عملية ، زمن اجرائى ، كما انه لا بد من زمن لتشييد الاساس .

ويبدو هذا طبيعيا ، اذ لم يصل الامر بعد الى تبديل صارخ للزمان ، وفى وسع المرء أيضا ان يعترض بأن خلق فاصل بعد كل عملية أو لكل تسلسل شىء مسلم به ، وأننا احرار فى أن ندعو«زمانا»هذا الفاصل ، لا بل هذا التمدد distensio على قول القديس أوغسطين . ولكن أين هو زمان «تصور» مثلا ؟ على هذا يجيب المرء بأن التصور نفسه سيكون مثلا لهذا الشكل الآخر للزمانية . شأنه شأن هوية التصورات وتناقصها ، أو أيضا هوية الاحكام .

ولكن فلنقف أيضا عند أمثلة عامة ، منوهين بالتبديلات التى يحدثها زمان الفكر . وقد استخدم المرء بصدد الانبياء تعبيرا له دقة مدهشة : « انهم يذكرون المستقبل » . ففى « زمان الفكر » حيث يعيش كل نبى ، ثمة تسلسل ضرورى اتخذ مكانه من قبل ، فما ينبغى أن يتحقق بتجلى له بدرجة من الوضوح تجعل الشىء ازاءه يكتسب طابع ما قد تحقق من قبل بحيث يخول له أن يستنتج ابتداء من شىء ما غير موجود كما لو كان بازاء شىء سابق الوجود . ففى امكانية زمان الفكر يتحول المستقبل الى ماض .

فاذا كان الامر كذلك بالنسبة للنبوة ، فان تدخل زمان الفكر يعمل احيانا فى الاتجاه المضاد ، بحيث أن الماضى يظهر حينئذ كمستقبل . ويحدث لنا على ذلك ، فى تجربة حياتنا الشعورية ، أن نجد أولا الاجابة ثم بعد ذلك السؤال ، وتوجد أسئلة لا تكاد تقف أمام الاجابة . ان صياغة السؤال بكل ماضيه وانفتاحه غير اليقينى على المستقبل ، تتم فقط حين تتم اجابة الزمان الواقعى على السؤال .

ان ما ندعوه « تجربة الحياة » يتألف فى قدر كبير من عمليات معكوســـة . فنحن نفهم ونتعلم ، دون أن نجنى بالضرورة فوائد فى الزمان الواقعى • ولكن حين ننفذ فيه يرتد بنا زمان الفكر القهقرى ، نحو أشياء لا يبدو مغزاها ولا حتى واقعها منتميا الى عهدها ، وهو يجبرنا على ان نسلسل المعانى بطريقة مقلوبة ، وأن نضع ، على هذا النمط ، الماضى فى المستقبل • وينفذ المرء تمتئذ الى المجهول فى الماضى ، كما سيفعل ذلك فى المجهول فى المستقبل •

وثمة مثل عام أخير : الحكمة • فان يكون الانسان حكيما يمكن أن تعنى : أن يجعل من المستقبل شكلا من أشكال الماضى • هذه المرة لا يملك المرء المستقبل مثل النبى ، ولا يملك بالضرورة الماضى مثل الانسان الفطن ، بل يعرف شيئا ما جوهريا عن العلاقة بينهما • ذلك لأن الطابع المميز للحكيم ، ربما يكون القدرة على «التعرف» على أشياء لم يعرفها البتة • وكل ما يمكن أن يحدث له يعرفه من قبل • ويغدو زمان الفكر بالنسبة اليه موضوعيا الى الدرجة التى لا يحتـاج عندها الى الزمان الواقعى ، « فليس ثمة جديد تحت الشمس » •

ويمكننا الآن أن نعود الى الفلسفة لنجد فيها أدل مثل على الاضـطرابات التى سببها زمان الفكر • هذا المثل تزودنا به الرؤية الفلسفية لكانط : هذا المثل هـــو «**القبلى**» . ففى **القبلى** ، الذى يمثل فى نهاية المطاف التجديد العظيم لكانط، يبين تاريخ الفلسفة بطريقة مدهشة ما يحدث فى اللحظة التى يتداخل عندها زمان الفكر والزمان الواقعى . **فالقبلى** تعنى « قبل » ، ولكن هذه المرة تبدو بعد . فالقبلى فى كنف علاقة معينة يوجد قبل التجربة . ولكن فى أفق الواقع لا يوجد عند « كانط » نفســـه شىء قبل التجربة . فجميع المعارف **تبدأ مع التجربة** ، حتى وان لم تكن تنبع كلهـا **من** التجربة . تلكم هى الصيغة المشهورة التى تستهل **نقد العقل النظرى الخـــالص** • وصور الحساسية (الزمان والمكان) مثلها مثل مقولات الفهم (الوحدة • العلية ، الخ ...) لا يمكن تصورها قبل التجربة : فهى لا تكاد تنشأ الا تحت ارهاص هـــذه الاخيرة . ومع ذلك فهى ، تبعا لكانط الشرط الاول لكل تجربة ، **هى قبلية** .ومن هنا التعقيدات المتصلة بهذا القبلى الذى يجنح المرء الى البحث عنه قبل التجربة ، والذى يحوله المرء فى الواقع الى تجربة جديدة ، سابقة على التجربة المعتادة . هـــــذا ما فعله بالضبط بعض شراح كانط،متذرعين بتجربة السلف كأساس للتجربة الحاضرة، فالتجربة الوراثية الشاملة للكل سابقة على تجربة تطور الكائن أو نزعة حتميــة ما . سيكلوجية أو غيرها ، كمصدر للضرورة المنطقية . بيد أن القبلى يتوقف على هذا النحو

من أن يكون ما يزعمه : فهو يغدو كما مهملا بعديا ينتج عن تجربة ذات نطاق أعم ، وهى قائمة بالعمل فقط ، مع مظاهر القبلى ، فى وعى الأفراد •

وتبدو لنا القضية المنطقية ، مع ذلك ، ذات معنى مطلق : فالقبلى يجعل التجربة ممكنة ، وبالتالى ، فهو سابق على كل تجربة — لا التجربة الفردية والتاريخية فقط — وفى زمان الفكر ، ينشأ القبلى بوجه خاص تحت ارهاص التجربة ، وفى « الوعى بوجه عام » يكون اذن لاحقا للتجربة لكل وعى ، حتى للوعى الفردى ، **فى الزمان الواقعى** •

هذا وقد اعتاد المرء القول بأن القبلى يعنى فقط « مستقلا » عن التجربة ، وهو ما هو صحيح ، ولكنه يخفى مشكلة الزمانين .

ثمة زمانان بالفعل ، فلنبحث فى طبيعة الثـانى

زمان الفكر وطبيعته

يمكننا من البداية أن نبدد مظهر زمان الفكر كنمط بسيط للزمان النفسانى • وحتى اذا كانت بعض الامثلة السابقة تدخل فى الروع أن الامر ينصب على تجـربة الانسان الخاصة ، ولا شىء غيرها ، فان زمان الفكر يظل زمانا نوعيا : فالقبلى الكانطى ليس من سياق نفسانى ، وليس كذلك « زمان المشكلة » .

أن مظهر الزمان المنطقى ، وهو نوعى بالنسبة للزمان النفسانى ، كابداع انسانى ذاتى محض ، هذا المظهر يتلاشى هو أيضا . والحقيقة البسيطة الماثلة فى كون المرء يثير اليوم مشكلة اتصال مباشر مع كائنات عقلية أخرى فى **الفضـاء الخارجى** يفترض أن هؤلاء أيضا يمكنهم أن يتجاوزوا زمانهم الواقعى بزمان الفكر • وبدون هذا تتأكد استحالة كل اتصال • فزمان الفكر ، له **على الاقل** موضوعية قائمة داخل الذاتيـــة •

وأخيرا ، فان مظهر زمان الفكر لا يتخطى احتمال الدخول فى الذاتية ، ذلك لأنه من سياق عقلى فقط ، ولا صلة له بالواقع ، أقول هذا المظهر قضى عليـــه علم المنطق نفسه ، ذلك أن المنطق ليس نتاجا حرا ، هذا هو شأن الرياضيات . وحتى اذا كان المرء لا يضع فى أعتباره الا منطقا واحـــدا ، فينبغى له أن يقر بأن ثمة ثلاثة سياقات منطقية : سياق التعبير ، وسياق الفكر ، وســـياق الواقع . ومع المنطق الرياضى يتناول المنطق التعبير وسياقه الفكرى الخالص ، وهو يتناول الفكر وسياقه الخالص فى المنطق الكلاسيكى . وهو يتناول الواقع وسياقه الخالص ، فيما يمكن أن يكون منطقا جامعا ، ولكنه فى نهاية الامر الفلسفة نفسها ، ذلك لان الواقعى

V,N

يمكن على الدقة أن يعرف لكي يدل على سياق منطقي ، بل على روابط ضرورية . ومع كون المنطق يستطيع أن يغض النظر عن كل رابطة محددة ، فانه لا يسعه أن يتفادى مشكلة التسلسل ، بيد أن التسلسل الاخير اقوى تسلسل واوهنه فى آن واحد ، هو الزمان .

هل يمكن ان يكون ذلك تعريفا للزمان ؟ لقد خلع الانسان أسماء على أشياء معينة ، ثم تساءل بعد ذلك ما عساه أن يكون لهذه التسميات من معنى . لقد سمي الشيء العظيم الله ، وقد تساءل بعد ذلك ، على مدى القرون ، ما يكون الله ، وقد دعا الزمان جانبا من الواقع ، ولم يكف عن التساؤل منذ ذاك عما يكونه الزمان ، أو بالعودة الى تعبير أو غسطين نقول : يعرف الانسان ما يكونه الزمان اذا لم يسأله أحد عنه ، وهو يجهله اذا سأله أحد عنه . واليوم أيضا لا يملك المرء أن يعرف الزمان بطريقة يحافظ فيها على معنى واحد لا يتغير . ولكن الانسان الحديث قلب مشكلة البحث رأسا على عقب ، فنحن لم نعد نبدأ بتعريف الاشياء لكى نستخدمها بعد ذلك بمقتضى تعريفها ، بل نصنع لنا نماذج ونعيد تشكيلها ببساطة ، وبهذا فقط نحاول تعريفها .

ان الميل الى تشكيل الاشياء والعمليات ، وهو ميل واضح على الصعيد التقنى ، يمكن ان يكون واضحا كذلك فى المجال التاملى . فكما يجهل الانسان ما يكونه الزمان ، فقد جهل أيضا فى الحقيقة ما يكونه المكان . بيد أن الرياضيات **شيدت امكنة اخرى** اعنى أنها قدمت نماذج جديدة (أمكنة غير اقليدية ـ وامكنة طوبولوجية) ، وقد ملكت الدهشة المرء حين رأى أنه لم يقترب فقط على هذا النحو من تعريف أدق وأوسع (مكان الألوان ، والأصوات) بل أيضا ان ثمة أشكالا معينة جديدة للمكانية تلتقى فى الواقع ، يتأكد كونها « موضوعية » . وصورة المكان المنفصل عن الواقع تحولت وانتهى بانطباقها على الواقع ذاته . وربما ينبغى للمرء أن يصنع بفكرة الزمان وصورته ما صنعه بفكرة المكان وصورته وأن يكون ذلك بطريقة واضحة . ونحن على على الدقة نوشك أن ننفذ الى أزمنة أخرى . وربما نوشك أن نلتقى بزمان الآخرين . فمن الخير لنا بهذه المناسبة أن نقيم نموذجا جديدا للزمان .

بيد أن زمان الفكر فعل ذلك من قبل ، وبطريقة مضمرة . فقد خرج من الزمان الواقعى ، وحوله ، وشكل منه زمانا آخر ، لكن ينتهى بتشذيب هذا الاخير وصقله قياسا على الزمان الواقعى ، فلنتتبع مراحل البناء .

واذا كان لا بد لنا مع ذلك ، لكى نبدأ ، أن نعرف الزمان الواقعى ، فاننا نجد لدهشتنا ، نحن المحدثين ، أنه ما برح من الممكن لتعريف أرسطو أن يعد نقطة بداية (وهذا يثبت اننا لا نعرف ما هو الزمان افضل بكثير مما كان يعرفه الأقدمون) . يقول أرسطو فى **طبيعياته** (٢١٩ ت وما يليها) : « الزمان هو عدد الحركة » .

ويضيف : « أن يكون الشيء في الزمان يعنى أن يكون مقيسا ، وذلك لان الاشـــياء توجد مطوقة بالعدد كما هي مطوقة بمكانها » . ولكن مادام الانتقال في دائرة أو وفق للعدد ، من حيث كونه متسقا ومتصلا دون انقطاع (حركة الكواكب) ، فان هذا النمط من الحركة هو الذى يقدم ، كما يعرف الجميع ، وحدة قياس الزمان .

ان كل شيء يبدو واضحا بالنسبة للزمان المعتاد . ولكن زمان الفكر يأتي ليغير اللوحة . فالزمان قد يكون عددا ، **ولكنه ليس بالضرورة مقياسا** ، فالتعريف القـديم يغالى في هذا الصدد لو أنه قصد بالعدد المقياس . ولكن اذا كان العدد يعنى النظام ، فان التعريف ثمتئذ يحتفظ بمعنى،وكانفي وسع المرءان يحدد به شكلا معيناللزمان. فليس المقياس المتماثل للحركة ، بل بالأحرى انتظامها ، هو الذى يمكن أن يعمل جنبا الى جنب مع زمانية أخرى ، فليس هو زمانا يدق الدقات ، ولكنه زمان يمضى قدما . وفي هذا النوع قد يكون العدد الذى ينطوى عليه تعريف الزمان هو العدد الترتيبي وليس العدد الاصلى . ولكن هذا يبدل كل شيء .

فعلى المستوى المبدئي الذى وقفنا عنده ، يمكن للمرء القول بأن العدد الترتيبي قد انتصر على العدد الأصلى بمجرد ان أصبح الروح العلمي أشد نضجا . وعلى أى حال فان صرامة العدد الأصلى لا تبدو آخذة في الاعتبار جوهر العد . فعلى عاتق العدد الترتيبي تقع هذه المهمة ، في نهاية المطاف ، حيث أنه يوحى بالاستمرار . فالعدد الاصلى يشير الى الاشياء ، والعدد الترتيبي يشير الى التطورات ، أحدهما ينصب على ما صار ، والآخر على الصيرورة . فالمعول من ثم على الاخير في تمثيـــل « عدد الحركة » ، وهو ما يكونه الزمان .

ان **أول تبديل** في الزمان الواقعي ، وهو ذلك المنظور الذى يستخدمه زمان الفكر ، يتمثل بمعنى الكلمة فيما يلى : أن ينزع عن الزمان الايقاع الصارم للمقياس واللاانتظام ، وان يحوله الى سيولة . وفى مكان اسـتمرار للاشـياء غير المســتمرة (الأيام ، الحقب ، أو « الآنات ») يجلب زمان الفكر الاستمرار المحض . فما كان يلوح جوهريا للزمان ، أعنى المقياس ، لم يعد كذلك . وفى مقابل ذلك فان النظام يميزه دائما ، حتى ولو تقبل « أزمنة » متنوعة . زد على ذلك أن « ليبنيز » عرف الزمان على هذا النحو كمجرد « نظام للتعاقب » ، في مقابل المكان الذى لا يعدو كونه تساوقا في الوجود . وبالتالى بدا التعريف الأرسطى وكانما أنقذ على الأقل من حيث الشكل . ومع ذلك فقد تم تخطى ارسطو حتى من حيث الشكل . فعندما يعرف المرء الزمان « كنظام للتعاقب » فان التشديد لم يعد منصـــبا على النظـام ، أعنى على ذكرى العـــدد ، وانما على التعاقب . والحقيقة أن النظام يثقل كاهـــل الزمان ، اذا كان مجال تعريف الأول ينبسط انبساط العدد الترتيبي . وافضـــل

من نظام التعاقب ، فى وسع الزمان ان يتميز **بواقعة** التعاقب . ويستطيع زمان الفكر على اية حال ، ان يحتفظ لذاته بالتعاقب وحده .

وثمة تبديل **ثان** للزمان الواقعى بتأثير زمان الفكر يبرز للوجود : ليس الزمان نظاماً للتعاقب ، ولكنه تعاقب يكاد يخلق نظاما . وبالتالى لا يسع المرء ان يقول ان الترتيب هو طبيعة الزمان . وانما هو نتيجة الزمان ، عمله ، أو أيضا أثره . وقد يمثل الزمان التعاقب المحض . ويمكن للمرء على الأقل أن يتصوره على هذا النحو منفصلا عن مقياس العدد ، منفصلا عن النظام القابل للعد ، بل كذلك عن وحـــــدة التعاقب .

هاك اذن نموذجا آخر للزمان ، هو التعاقبات بالجمع ، زمان متشعب ، لا بل نوع من المكان الزمانى للاجراءات والعمليات ،والتطورات والابداعات . لقد تخلى زمان الفكر عن سذاجة صورة زمان من حيث هو موكب واحد لمجموعة من الأشياء ، أو من حيث هو « حاضر يتقدم » . ذلك أنه ليس هنالك وحدة زمان ، فى اللحظة التى لا يكون فيها مقياس ، ومن ثم فلم يعد هناك « شمول » للزمان أو « توحيد » له . فالتعاقبات يمكن أن تكون حرة .

ومع ذلك فالتعاقبات يجب ان **تصلب عودها** ، على الدقة ، لكى تخرج من الزمان الفرد الذى كانت مرتبطة به ، على الأقل فى الظاهر . ويلزم لها لكى تحافظ على كيانها من حيث كونها تعاقبات ، رابطة ، وهذه الرابطة باطنية . ولـكن من هذا اللون ، التعاقب البسيط الذى يلوح ، هو أيضا ، مميزا لجوهر الزمان ، لا يستطيع ان يشكل تعريفه . فيتعين تحديد النموذج تحديدا ادق : فنحن ازاء تعاقب **مرتبط** ، وهذه المرة سيجد الزمان طابعه . وعلى ذلك فان نتعرف على الزمان بالارتباط أفضل لنا من أن نتعرف عليه بالتعاقب .

ومن هنا يظهر تبديل **ثالث** واخير للزمان ، وهو يقـــودنا الى نموذج للزمان سندعوه **زمان الفـــكر** بكل ما فى الكلمة من معنى . وهو يمثـــل رد الـــزمان الى التسلسل . فزمان الواقع ينفك دون انقطاع عن الحاضر ، من حيث هو بمعنى من المعانى انفكاك محض (وكان هيجل يقول : سلبية محضة ، الغــــاء لا ينقطــع للذات) . وهذا هو السبب فى كون زمان الواقع قد ظهر كانهيار لا نهاية له ، وهذا هو الذى حدا بأرسطو الى القول بأن الزمان أحرى أن يكون هادما منه منشــئا . ولكن عكس هذا يحدث مع زمان الفكر ، فهو يربط دون توقف . وكما كان التعاقب مصدر النظام ، لا العكس ، فهنا الارتباط الذى يقوم (لا ذلك الذى قام من قبل) سيغدو مبدأ ومصـدر التعاقب . وبفضل الارتباط ، يلوح أن للزمان طريقا واتجاها ، أعنى شعاعا موجها . وبالنسبة للزمان الواقعى ، الذى لم يعد كونه « لاموجهــــا »

(فهو يحصى ولكنه لا يوجه) ، لزمان الفكر طبيعة الشعاع الموجه ، ولكنه يتخطى كل مقياس ، الا أن له اتجاها وهدفا .

ويمكن لزمان الواقع ذاته أن يظهر الآن كحد نهائى لزمان التسلسل بمثل ما يكون المكان الاقليدى هو أيضا حدا نهائيا . ومع ذلك فان زمان الفكر بتسلسله وحده أغنى ، وأشد تنوعا ـ اذا أخذنا بقول « هيجل » ـ وأقوى . ذلك لأن هيجل يكتشف فى الزمان الواقعى جانبا غريبا تماما : فهو فى آن واحد كل ما هو أقوى فى العالم وكل ما هو أضعف . ومن هنا يأتى قولنا : ان قوة الزمان الواقعى تتمثل فى الافصاح عن التسلسل (فالكل يرتبط فى الزمان) ويتمثل ضعفه فى الانفكاك عن كل تسلسل (الكل ينفك فى الزمان) .

والنموذج الجديد للزمان ، وبالتالى زمان الفكر ، يعكس شيئا من الزمان الواقعى ، ولكنه يغير طبيعته . وعندما نلخص ما تقدم نجد أن طبيعة الزمان فى صورته الجديدة ستظهر على النمط التالى :

(١) ليس الزمان عددا من حيث هو مقياس بل من حيث هو نظام .

(٢) وهو ليس كذلك ، على نحو أبسط ، نظاما ، أعنى نظام تعاقب ، بل هو تعاقب .

(٣) وليس هو ، على الدقة ، تعاقبا بسيطا ، بل هو ارتباط فى الفعل .

ستعرف اذن ، شكلا من أشكال الزمان : الارتباط فى الفعل . فالانتظام ووحدة الابعاد وحياد النظام الواقعى قد اختفت ،وبقيت، مع ذلك ، زمانية فعالة .

أما وقد حددنا ما عساها تكون طبيعة زمان من هذا القبيل ، فسنتوخى أن نصف بناءه . ويبقى لنا أن نبين أن هذا النموذج للزمان يطبق تطبيقا فعالا على الواقع (مع الآلة ، استباقا للقول) ، وهو مع ذلك يمارس نشاطه منذ الازل فى الوعى المنطقى للانسان ومنذ أكثر من قرن فى تاريخه .

زمان الفكر وبنيناؤه

لو نظرنا فى زمان الفكر كما عرفناه ، متخطين اشتباكه مع الزمان الواقعى لوجدناه يمثل السمات التالية :

(١) ليس له الا بعدان : الماضى والمستقبل ، من حيث أن الحاضر لا يوجد .

(٢) يمكن ضغطه ومده

(٣) هو زمان موجه ، دون أن يكون بحيث لا ينعكس كما هو شأن الزمان المعتاد

(٤) بخلاف الزمان الواقعي يمكن استرجاعه ، أو اعادة صنعه .

والسمة الأولى ، وهي غياب الحاضر ، يمكن أن تبدو الأبعد عن التوقع . ان زمان الفكر كان يعرف كارتباط في الفعل . ففضلا عن زمان الواقع ، حيث الأشياء تكون أو تصير ، يوجد زمان « كيف يكون شيء ما ممكنا » . فهو اذن زمان الانتشار الضروري لعملية أو خلق (في الأشياء أو بالفكر) افصاح ، اضمار ، ادماج أو استنباط ، وفي كلمة واحدة زمان رد فعل في سلسلة ، وسيكون ذلك أيضاً في نهاية المطاف ، زمان انتشار هوية تناقض أو تطوره . وهو سيقدم المضمون المحض لأشكال الفكر المنطقية . وكذلك في اللحظة التي ينسب فيها المرء للمنطق زمانية ، سيلوح طبيعيا أن نجد جميع أبعاد الزمان . ولكننا نفتقد الحاضر .

ان الماضي والمستقبل يعرضان ههنا بكل جلاء ووضوح . وقد عرف « أرسطو » الزمان على نحو أصح كعدد الحركة تبعا **للمتقدم وللمتأخر** ، للماقبل والمابعد . وحتى اذا كان التعبير دائرا على ذاته (ذلك لأن « المتقدم » و « المتأخر » يتضمنان من قبل الزمان المراد تعريفه) فان مما له مغزى مع ذلك أن الفيلسوف القديم لكي يميز الزمان لم يتحدث عن الحاضر من البداية . نعم ان ثمة أولا وتاليا بالنسبة لزمان الفكر ، ولكن لن يكون بينهما شيء ، فان ما يأتي أولا . اساسا أو مبدأ ، يملك حقا طابع ماض : وهو سينعدم من حيث هو كذلك ، وما يعقب ذلك أي سلسلة الأسباب ، هو المستقبل ، أو بالنسبة للمتعاقبات المنجزة ، المستقبل المستهلك . ولا يسع المرء أن يجد الحاضر ، في زمان الفكر ، وهو زمان الانفتاح الضروري للماضي نحو المستقبل ، المتقدم نحو النتيجة ، ولا شيء غير ذلك . وعلى أفضل احتمال قد يستطيع الحاضر ان يكون هذا الجامع الماضي – المستقبل ، ولكن ثمتئذ لن تكون بازاء حاضر صحيح نعبره . وكذلك فان الاشكال المنطقية لافتقادها تماما للحاضر بدت غريبة عن كل زمانية ، ما دام المرء قد اعتاد أن يرى في الحاضر العلامة الحقة للزمان .

وبالفعل فان الحاضر هو شيء حاسم في صميم الزمان الواقعي . واذا اعتبر المرء الزمان « كنظام للتعاقب » بدا تعاقبا للحاضر المتكرر . ورغم التنقل غير المنقطع « للآن » فان مكانتها ووظيفتها تشيران اليها كنواة حقيقية للزمان الواقعي الذي تمنحه التوازن . ومن هذا القبيل فان الزمان عادة يكون مرتكزا في

الحاضر ، الذى يخلق توازنا للمالانهاية . ذلك لأن الزمان لما لم يكن له تجميع ممكن من حيث كونه لانهائيا ، فان الماضى لا يتضـــخم على حساب المستقبل ، ولا يبدو أنه يستهلك جوهره ، ولكن بقدر تزايد حجم الماضى يتضخم حجم المستقبل أيضا ، من حيث أن الحاضر يظل فى المركز دون تغير وســيكون أمامه بقـــدر ما خلف وراءه .

بيد أن لوحة الفكر ستكون شيئا آخر بالمرة ، فلا يجد المرء فيها توازنا . فلافتقارها للحاضر فهى منعدمة المركز . وبينما يطوق الزمان الواقعى جميع الأشياء فى موكب كلى يمضى قدما بانتظام ، فان زمان الفكر معجل ومسير . ولهذا السبب فحين يلتقى الفكر بزمان الفكر (فى صميم المعرفة) فى صورة انفتاح ضرورى ، أعنى فى أسبقية وتقدم ، فانه لا يعرف بعد ذلك للراحة طعما . فكمـــا أن المرء لا يستطيع أن يتوقف عند استدلال ناقص (« كل ربيع يصل طائر السنونو . فنحن فى الربيع ... ») فكذلك لا يسع الفكر أن يتوقف فى الفراغ الذى يخلفه الزمان الجديد . ان الزمان الواقعى لا يصنع شيئا اللهم الا أن يمـلأ العـالم ، دون توقف ، بمضمونات جديدة ، بيد أنها قابلة للفساد ، أما زمان الفكر فيفرغ العالم دون توقف ، منطلقا نحو ما هو آت . فعلى المستقبل لا على الحاضر أن يكون البعد الرئيسى لزمان الفكر بعدا اتجاهيا .

ومع خصيصته المميزة الثانية ، وهى قدرته على أن ينضغط ويتمدد بحرية ، لا يفقد زمان الفكر مركزه فقط وانما أيضا مقياسه . فالزمان المعتاد مقياس دقيق ، كما تذكر القارىء بذلك : فهو فى نهاية الأمر مقياس الايقاع الكونى المنتمى الى كل ركن من أركان العالم . فالى هذا الايقاع مرد جميع أشكال الزمان الأخرى ، مهما وسعها الظهور بمظهر التنوع : الزمان العضوى (زمان النمو والحياة) ، وعند الانســان أيضا الزمان النفســانى والزمان التاريخى . بيد أن زمان الفكر ليس له مقياس داخلى أو خارجى قادر على اختيار أى درجة من درجات السرعة . وهذا الزمان عينه منظورا اليه فى قدرته على الابطاء أو على اللين والاسترخاء ، فقد كان فى وسعه أن يعزز الانطباع بأن الأشكال المنطقية تسبح فى السرمدية . ومع ذلك فليس الاسترخاء بل بالأحرى التوتر ، هو الذى يخلع طابعه النوعى على زمان الفكر ، ومن أجل ذلك فان طرافته بالنسبة للانسان الذى يعيه ، هى فى اختصـــار « الأزمنـــة » .

لقد أدخل الانسان دائما فى حسابه أن التفكير ، مثلا ، يعنى الاختصار . وفعل التفكير هو بحق فعل توحيد التعدد ، وكلما كان تفكير المرء أفضـــل كان

توحيده أكثر . فالى أى حد يكون ذلك ؟ وراء كل حد قد يلوح المثل الأعلى للتفكير : حتى الرؤية المباشرة . لقد ارتآى الفكر الفلسفى ذاته على طول التاريخ ، أنه قادر على أن يلقى ضوءا على الذهن البشرى ، برده الى « الحدس العقلى » الذى قد يمثل برؤيته المباشرة ، مثلا أعلى للمعرفة . وفى الحالات التى امتنع فيها الحدس العقلى على الذهن البشرى لم يكف المفكرون عن أن ينسبوا حدسا من هذا القبيل الى الأذهان ذات المقام الأعلى ، ملائكى أو الهى . هذا ما فعله حتى المفكرون الذين أداروا تفكيرهم فى اطار علمى ، أمثال « ديكارت » و « كانط » ، حيث يلوذ هذا الاخير صراحة **بنموذج مثالى للعقل** . بيد أن الفضل دائما الى كانط فى أنه عين نقطة العودة ، اذ مع تسليمه بأن العقل البشرى محدود ، فان المفكر ينتهى بأن يجعل من هذه الحدود عينها (ورأينا أن الانتباه ينبغى أن ينصب على الزمان والتسلسل) السند الأسمى للانسان . وهذا بالضبط لأننا لا نعرف معرفة مباشرة العالم الذى نملك عنه علما ولدينا بصدده نزعة علمية ، وبالضبط لأننا لا ننجز الخير من تلقاء أنفسنا كما تفعل الطبائع الملائكية التى لدينا عنها وعى أخلاقى .

وثمة مزيد يقوله « هيجل » : ان الانسان لا يستطيع أن يتصور شكلا آخر للذهن اللهم الا الذهن غير المباشر الذى ينتشر فى زمان الفكر . و (« الله استدلال قياسى ») . واذ بين بجدله أن طبيعة الحقيقة هى فى أن تكون غير مباشرة ، وضع « هيجل » نهاية للحدس العقلى ، وللتعطش الى الوجد الصوفى . وهو ذاته الذى انتهى الى أن يشق فى التأمل الطريق الى زمان جديد ، زمان الفكر . بيد أن « هيجل » اذ أغرق العقل فى الواقعى ، فقد غطى أحدهما بالآخر ، الى الحد الذى يبدو معه أنه لم يعد يعرف كيف يفصلهما كلا منهما عن الآخر . كذلك لا نجد فى أى جانب من جوانب آلته المنطقية الشاسعة **هاجسا بالآلة** ، ذلك الهاجس الذى كان وشيك الظهور فى العالم . بيد أن زمان الفكر هو الذي على الدقة سيدعم الواقع بالآلات التى زخر بها من قبل كوكبنا الأرضى .

والخصيصة المميزة الثالثة لزمان الفكر تبرز صرامته . ففى الوسع ضغطه ومده كما نشاء ، وهو ينتشر بدرجة لا تقل صرامة . وهذه المرة تكون الصرامة شاملة ، دون أن تكون مشوبة بلامعقولية عدم القابلية للانعكاس . فزمان الواقع قابل للانعكاس . (فبفضل ، فى أيامنا هذه ، أمكن للمرء أن يتحدث بصدد الجزئيات ، عن قابلية معينة للانعكاس) . وفى مقابل ذلك يمكن لزمان الفكر أن يخطو خطوة الى وراء أو لو كان غير قابل للانعكاس على نحو ما ، لما كان تعاقبا ، بل **كالتعاقب** . وفى حالته يمكن

للاجابة أن تسبق السؤال ، والتحليل يسنده التركيب ، كما هو الشأن فى مجال المادة فالانشطار يسنده انصهار والانفجار يسنده انبجاس ممكن ، وتنساب العملية على هذا النحو بالضرورة . والروح العلمى المعاصر تتسلط عليه الفكرة الغـــــربية لاول وهلة ، فكرة أن البسيط لا يسبق المركب، بل على العكس ، المركب يلزم أن يوضع قبل البسيط . فيجب أن نتقبل أنه فى الطبيعة ، تظهر الحركة اللولبية أولا ، وبعد ذلك فقط التنقل فى خط مستقيم كحالة خاصة للأولى ، وبالمثل ففى زمان الفـــكر حيث يحتل الفكر مكانه ، يجب علينا أن نتقبل أن الهندسات غير الأقليدية تسبق هندسات أقليدس . ومن الخير للعالم أن ينتظم ، وبالخطوة المنطقية ، يعيد تنظيم ذاته .

ولكن على هذا النمط ، يسجل النظام المنطقى النظام ، ويفعل ذلك بصرامة ورغم عدم قابليتها للانعكاس ، فان المتتاليات التى يفترضها الواقع ليست الا حالات من فعل الواقع حيث الضرورة متباطئة ولنقل متقاعسة . وبالمقابل مع زمان الفكر نجد أن الضرورة ضرورة عملية بسبيلها الى الانتشار . واذن فبالنســـبة لزمان الفكر ، الذى هو الصرامة الشاملة ، قد يكون زمان الواقع هو الاسترخاء عينه .

ومع ذلك **فالسمة الرابعة** لزمان الفكر ، وهى قدرته على الاســـــترجاع ، تهبه مرونة لا ينم عنهـــا زمان الواقع بالمرة . ذلك لأن هذا الأخير رغم مســـاره البطىء والمسترخى فانه ينتهى بأن يكون له شىء محتوم: ليس ثمة استرجاع ممكن فى صميمه. وبمجرد أن ينجز فليس ثمة استعادة لتطوره ولن يكون لتقدمه اتجاه واحد فقط ، بل أيضا وحدانية . وعلى العكس فان زمان الفكر لا يجمد فى « المرة الواحدة » . فيمكن للمرء أن يعود القهقرى على المراحل التى قطعها وبهذه الطريقة يعيد النظام الذى لم يحصل عليه فى أول محاولة . وعلى ذلك فان كان فى الوسع أن نرمز لزمـــان الواقع بالخط المستقيم (باللامتناهى السيء ، كما قال هيجل) ، فان الآخر تمثله الحركة التى تدور على نفسها .

وبين يدى الانسان يرتد زمان الفكر الى زمان الواقع ، وحين لا يستطيع أن يحوله على ما يطيب له ، فانه يحث مسراه بالتفكير العملى ، بتحويل مضمونه وبتعزيزه بالنظائر المشعة . وبالعودة المتكررة الى الواقع، الذىيزوده بدرجة سرعة اخرى،يمكن لزمان الفكر أن يبدو مفككا ، كما يمكن لابداعاته أن تبدو متكلفة . ومع ذلك فهــو الزمان الذى تنجز فيه الاشياء ،بينما زمان الواقع هوالزمانالذى تفســد فيه :الاول يصارع القصور الحرارى ، وزمان الواقع يزيده . والحاصل ان زمان الفكر يثبت كونه غريبا لامعقولا كالآخر ، وانما فقط فى اتجاه مقابل : فهو ثورى ولكنه يشيد ، بينما الآخر محافظ ، ولكنه رسول خراب .

. نحن نرى للآن بوضوح اكبر : ان زمان الفكر هو ـ مثل مكان الهندسـات ـ نموذج للانسان ، ولكن اذا عثر عليه المرء ثانية فى الواقع ، أو اذا كان فى وسعه أن يمارس نشاطه على الواقع ، بل أيضـا أن يندمج فيه ، فانه لم يعـد ينتمى للانسان فقط .

زمان الفكر والآلة

ان المرء يجهل الزمان ولكنه يصنعه ، وثمتئذ يكف عن الجهل به . لقـد ادمج الانسان فى الواقع شكلا من أشكال الزمان الذى أنشأ نموذجه . لقد خرط زمان الفكر بقدرته الخالصة على الارتبـاط ، فى ابداعات تتحرك وحدها ، أعنى الآلات ، طبيعتها طبيعة زمانية تماما ، اذا كان الزمان هو «عدد الحركة تبعا للمتقدم والمتاخر» . ولكن هذه المرة لم يعد الامر منصبا على زمان « ارسطو » ولا على زمان الطبيعة او زمان الله . وانما يختص الأمر بزمان الفكر ، الذى ينفك عن العدد الأصلى والترتيبى انفكاكه عن كل تعاقب حر ، لكى يكون ارتباطا فى الفعل . انه هو هذا الزمان بخصائصـه المميزة الأربع التى نعثر عليها فى الآلة .

فأولا **ليس للآلة حاضر** . انها حضور دون حاضر ، حين ينظر اليها المرء سواء وهى ساكنة أو وهى فى العمل ، ولكن الآلة فى ذاتها غريبة عن كل حاضر . ليس لانها ميتة ، فالحجر ميت أيضا ، ومع ذلك فهو يملك حاضرا أو على الاقل فهو يظهر فى حاضر الزمان الواقعى . وفى المقابل تنسحب الآلة من الزمان الواقعى لكى تـلوذ بزمان الفكر . وليس صحيحا أن كل ما ليس فى الزمان فهو فى السرمدية . والآلة فى زمان **آخـر** .

وما دامت الآلة خارج الحاضر ، فلن يكون لها مركز زمانى . فهى تعمل كلها دفعة واحدة ، بأن تمتنع على توزيع عملياتها بين ماض (بالجمع) ومستقبل (بالجمع) اعتبارا من حاضر أيا كان . ومع ذلك فدون أن ينتج الانفصـال فى مكان ما ، فان الارتباطات الضرورية للآلة تملك دائما صورة ماض ومستقبل ، ولكنها مغلقة ، فى دائرة ، كما كانت الحالة بالنسبة للحركة فى زمان الفـكر . ذلك لأنه من حيث الواقع الفعلى ثمة عمليات متقدمة ، وأخرى متأخرة لانطلاقها منها ، رغم كون جميع العمليات تحصل « فى نفس الزمان » ، من وجهـة نظر الزمان الواقعى . فالبعد الزمانى الذى يتفوق فى الآلة سيكون المستقبل ، كما هو الشأن فى زمان الفكر ، ذلك لان الآلة اندفاعية للغاية .. فهى ترد وترجع . فماذا تصنع الآلة اذن ؟ فبعكس

الكائنات العضـــــوية الحية التى « تفعل » دون انقطاع شيئا ما فى الحاضر ، المهم فيها ما ستصنعه ، لا ما تصنعه • فالآلة ما ينتج منها •

وثانيا ، يمكن للآلة ، مثلها مثل زمان الفكر ، أن **تمد أو تضغط زمان** العمل • ومن حيث المبدأ ليس لها مقياس محدد ولا يضع فى اعتبارها مقياسا خارجيا (الأيقاع الطبيعى ، مثلا) • الا أنها لا تستطيع أن تلغى تماما « زمانهـــا » • وهى كالروح الهيجلى ليست حقيقية الا لانها وسيطة ، أو أيضا : أن حقيقتهـــا هى تطـــورهـــا . ولا يتصور المرء بالمرة آلة تعمل عملا فوريا . ولكن يقينا يمكن للمرء أن يتخيل أن زمانها لم يعد يخضع للاستبداد التعادلى للزمان الواقعى .

وثالثا للآلة **صرامتها** بالتوجيه المزدوج لعملها فى اتجاه أو فى آخر • اذ فى وسع الانســـان أن يتخيل بحق آلة تقطع الطريق العكسى ، وذلك بأن تنهض من جديد على التأكيد بالعملية التى أدتها من قبل أداء مباشرا • وكمثل الزمان الجديد للفكر الذى تدمجه ، ومن جانب آخر ، كمثل الحادثة الكونية غير القابلة للانعكاس أعنى الحياة ، (وحتى اذا كانت دقة الآلة لا تقارن بدقة الحياة) تواجه الآلة بنظامها فوضى العالم • وبالنسبة للمادة الميتة ، تمثل الآلة ، على الآقل ، مبدأ للنظام تعرف ان تسخر به لمصالحها أشد طاقات الطبيعة تمردا ، بل ان تخلق منها طاقات أخرى ، أكثر تمردا كذلك •

وبالآلة سلب الانسان من الآلة السيطرة على الحركة كما سلب منها حـــديثا الســـــيطرة على النار . ويحتمل أن يكون ذلك فى تاريخ الارض جديدا من نفس السياق • أو ربما كان الأمر متصلا باستغلال أكبر ، ذلك لأن النار ليس لهـــا صرامة (فهى تستهلك فقط) ، بينما الحركة تملك صرامة عمليتها اكانت مفتوحة ام كانت مغلقة . وتسجل الاشياء على الافلاك المؤمنة للحركة المغلقة ، لا على لهب نـــار هرقليطس ، عناصر وجواهر العالم و « كائنات الآلة » ، الحالية والمستقبلة كلها سواء بسواء •

وأخيرا مع زمان الفكر لم تعد الآلة البتة تحت ســـلطان **المتعـــذر تغييره وغير القابل للتكرار** ، وهذا ما يجعل الواقع هشا • واذا لم يكن للزمان وللأزمنة عودة ، فان زمان الفكر وأزمنته لها فى المقابل **الاستعداد للتغير** بطبيعتها • وفى هذا الصدد أيضا ، تعبر الآلة عن شىء ما من طبيعة الانسان الذى يخرج من التلقـــائية الطبيعية ويتأكد كونه – على حد قول جوته – كائنا قادرا على استئناف العمل • وانه لجديد مذهل للآلة أن تكون قادرة على أن تفعل ذات الشىء ، فى عالم ينساب فيه كل شىء

(والانسان أيضا فى معظم الاحيان) ويتغير ، الى الحد الذى لا يمكن معه أن نسبح مرتين فى ذات النهر ، كما قال « هرقليطس » • وتسترد الآلة الزمان ذاته وتجعل المرء لا يغوص فقط مرتين بل أيضا عددا لا حصر له من المرات فى ذات المجرى • وليس فى وسع شيء أن يذكرنا بزمان هرقليطس فى حالة الآلة •• ومع ذلك فهى من زمان مندمج •

ويبقى مع ذلك شيءعن الزمان الواقعى، وهذا جانب من أكثر الجوانبدلالة ، فاذا قال هيجل بحق أن الزمان هو ما يكون الأقوى والأضعف ، فكذلك الآلة على طريقتها هى القوة والضعف عينه (« من الحديد الهالك ») • والكل يعتمد ، كما هو الشأن بالنسبة للزمان ، على الارتباط فى الفعل • فالآلة تبدو مركزة فى ذاتها المبدأ الجوهرى للزمانية ، أعنى الارتباط ، وهى ليست شيئا آخر ، ولا حتى تعاقبا فارغا ، مـا لم تكن ارتباطا من هذا القبيل ، بينما الموجودات الحية ، مثلا ، التى تتسلسل هى أيضا بالضرورة نحو شيء ما (على الاقل نحو الانجاب) ، تظل مع ذلك تعاقبا ، فى غيبة الارتباط ، لا بل التعاقب الفارغ فى فراغ الزمان الواقعى •

وهذا هو السبب ، بفضل الارتباط الذى تدمجه الآلة بطريقة فريدة ، فى أن المرء قد يستطيع أن ينسج بخياله أسطورة عن الآلات عامة ، كما لو أنها لم توجـد بعد . وفى الافق الفلسفى ــ وهو الذى يأتى دائمـا بعـد الاشـياء ، ولكنه يقف أمامها ــ ينبغى لتصنيف الآلات التى ستخترع أن يشد أزر انماط الارتباط المحتملة . بيد أن التجربة المنطقية للفكر منذ ألف عام قد بسطت فى الضـوء **خمسة** نماذج للارتباط : ارتباط على أساس الهوية ، وعلى أساس العلية ، وعلى أساس العـلاقة الوظيفية ، وعلى أساس النسق ، وأخيرا على أساس التناقض . وعرضها المدروس يظهر ، أو ينبغى أن يظهر ، فى كل بحث للمنطق . بيد أن **تجسيدها قد** يتم هنا ، فى الغابة الكثيفة من الآلات ، التى ظهرت على سطح الارض منذ قرن ونصـف ، والتى تطرح للمناقشة ، من حيث هى نوع جديد موهوب بدرجة أفضل ، سائر الانواع . وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يتخيل تصنيفا للآلات على ما يلى : سيكون هنالك آلات على أساس **الهوية** ، بمجرد تكرار عمليتها ، وآلات أخرى على أساس **العلية** (ربما محرك بأربعة أزمنة . هذه الالوهية الهالكة لعالمنا) ، ونمط ثالث على أسـاس **التبعية الوظيفية** ، **وآخر بالمركزية النسقية** ، والنمط الأخير ــ ربما آلة الغد ــ على أساس **التناقض** ، أعنى انطلاقا من ضد الطاقة وضد المادة .

وازاء لوحة من هذا القبيل للآلات الواقعية أو المحتملة ، يقول المرء ، فى أفضل الاحوال ، أنه لم يخترع البتة آلة انطلاقا من مثل هذه المخططات الفارغة . بيد أن تفكيرا فلسفيا لا يثير سخرية الناس من العلوم ليس تفكيرا فلسفيا .

ان زمان الفكر لهو حقيقة تلازم الانسان ، انها حقيقة موضوعية ، فى الآلة . وله سنده فى الزمان الواقعى ، حيث وجد نقطة انطلاقه ، وفى وسعه أن يجد تأييدا فى التقاء الانسان بما هو غير الانسان ، وينبغى أن تكون له نظرية ـ كما سيحدث مستقبلا ـ فى علم المنطق .

وبالنسبة للحظة الحاضرة فقد وضعه الانسان موضع الاهتمام ، ننموذج الزمان أمكن للمرء أن يجعله فعالا . ومن الحلف الوثيق بين الانسان وزمان من هذا القبيل ، حلف من المحتمل أن يمضى بنا نحو الانسان الناشىء فى الآلية ـ مثلما كانت العصور القديمة تحلم بانسان ناشىء فى الحيوانية : أبو الهول ، والسنتور (وهو كائن خرافى نصفه رجل ونصفه فرس) ـ أقول من هذا الحلف الوثيق ينبثق شىء ما جديد فى التاريخ . لقد ظهر فى التاريخ زمان يواجه الزمان . ويمكن لانسان اليوم أن يعتقد ، للحظة ، أن عليه ان يختار بين احدهما والآخر ، بين زمان الواقع وزمان الفكر . ولكن لو أنه عرف نفسه من حيث هو انسان ، لتحقق من أنه قد اختار قبلا ، الآخر .

الكاتب : كونستنتين نويكا

المترجم : د . محمد فتحى الشنيطى

استاذ الفلسفة ورئيس قسم الدراسات الاجتماعية بكلية الآدب بالمنيا منذ سنة ١٩٥٥ وهو يحاضر فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفى المنطق ومناهج البحث العلمى الدولى فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وفى فرع هذه الجامعة بالخرطوم ، وفى كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بجامعة الخرطوم ، واخيرا فى كلية الآداب بجامعة بيروت العربية . له مؤلفات ومترجمات عديدة فى المنطق والفلسفة والفلسفة السياسية .



الفلاسفة والجنس

بقلم : د . م . الكساندر

ترجمة : د . عثمان أمين

المقال فى كلمات

لا مراء ان غريزة الجنس تحتل المرتبة الثانية فى غرائز الانسان ، اذ هى غريزة التكاثر المتممة لغريزة البقاء ، وهى الغريزة التى تربط بين نوعى الجنس الانسانى برباط من المودة والرحمة اقوى من اى رباط آخر . ويحمل بعض الناس على الفلاسفة بانهم يعيشون فى ابراج عاجية ، وأنهم يتحاشون الخوض فى اعماق هذه المشكلة خوفا على الفلسفة ان يصيبها الفساد . ان الجنس فى كل مكان ، فما الذى دعا الفلاسفة حتى فى القرن العشرين عصر العشق الجنسى ان يبخسوا قوته وينحوا به منحى فلسفيا ؟ ان شواهد وجود الجنس فى كل مكان متوافرة حتى لرجال الدين ، كما ان اساطير الشهوة الجنسية لم تتوقف لدى النوع

الانسانى من أقدم عصوره ، بل ان أكثر ضروب التصوف روحانية قد غشيتها مسحة من التعبيرات الجنسية . والسبب الرئيسى لتجاهل الفلسفة للجنس هو انشغال الفلسفة بالتجريدات التى تؤدى احيانا الى انساق منطقية مغلقة على نفسها . والفلسفة لم تتجاهل الناحية الجنسية تماما بقدر ما أعادت تفسيرها تفسيرا انتهى الأمر به الى أن يكون فرارا من الجنس . فأغلب الفلسفات تصور الانسان على أنه سابق على الجنس مثل الافلاطونية وما شابهها من الفلسفات التى غذيت بها الفلسفات المسيحية الكبرى . أما الصورة الكبرى للعصر الحاضر فهى انسانية انطوائية مستقلة جنسيا غير محتاجة الى علاقة عميقة أو دائمة مع شريك .

وموقف أفلاطون من الجنس موقف زاخر بالمفارقات ، فعلى الرغم من أن نظرته الى الكون الحب فيهما هو الباعث على كل شيء الا أنه ينظر الى العلاقات الجنسية مع النساء نظرة قاتمة . انه لا يفكر فى النساء كنساء ولا فى الرجال كرجال ، والكائنات الانسانية فى نظره ليست اساسا مذكرة أو مؤنثة ولكن لا جنس لها والجنس فى نظره عارض بيولوجى لا اهمية فلسفية له . وتوماس الاكوينى ، باعتباره على وجه التقريب أكبر فيلسوف مسيحى ، يرى أن النشاط الجنسى ما هو الا وظيفة طبيعية لحيوان عاقل وليس له أى مغزى وراء التوالد . أما فكرة تأليه الجنس فان أقدم فلسفة مشخصة لها توجد فى الادب الهندى ، وفى الصيغ القديمة لهذه الفلسفة يعتبر الجنس الهيا ، وفى أساطير الشرق الادنى والاساطير الاوربية غير المستقاة من التوراة هذه المبادىء الجنسية ، فبدأ توحيد الذات مع الله عن طريق بعض الطقوس هو نفسه المبدأ الذى وجد فى صورة عقلانية واضحة فى الفكر الهندى . وهناك محاولة لفهم صورة ممسوخة عن حالة الجنس فى المسيحية هى تاليه الجنس فى صورة عكسية تلك الصورة التى يعبر عنها بالصورة الامبريالية للجنس تتمثل فى جنس عارم مستهلك ينحدر الى عدوان أنانى .

من الوقائع الغريبة والمحيرة أن يتصرف الفلاسفة وكأن الانسان ليست له غريزة جنسية .

والامر هنا يوهم بأن الجنس ليست له أهمية بالنسبة للفكر الانسانى ، وكأنه لا فرق بين أن يكون المفكر ذا غريزة جنسية أو أن لا يكون .

هذه النقطة الفلسفية المستغلقة قد تنبه اليها بعض الناظرين من حين لآخر ، وفى القرن الاخير لاحظ عالم الاجتماع الالمانى جورج زيميل أن المناقشات فى محاورتى فيدروس والمادية لافلاطون و «خواطر شوبنهاور المنحازة كل الانحياز الى جانب واحد» ، فيما عدا تعليقات فردية عارضة ، «هى كل ما أسهم به كبار المفكرين فى هذه المشكلة» (١) .

والفلسفة ، فيما يرى أروين رايزنر ، لم تول هذه الظاهرة التى أطال الشعراء الخوض فيها الا عناية قليلة على نحو يسترعى النظر . « والحق اننا لا نبالغ اذا قلنا أن الفلسفة قد جهدت فى تجاهل الموضوع واسدال الستار عليه ، كما لو كانت تخشى على نفسها من أن يصيبها الفساد من مجرد الفكرة ... » (٢) .

ان الاشارة الى أفلاطون تذكرنا بأن لدينا جميع الانواع من فلسفات الحب ، ولكن الغرب ، كما تبين سوزان ليلار فى كتابها النفاذ عن «الزوجين» لم يزوده أى واحد من مفكريه بفلسفة للحب قائمة على العلاقات الجنسية السوية . «وفلسفة الحب الوحيدة ذات الشأن فى الغرب انما يرجع الفضل فيها الى حب الغلمان » (٣) .

ما الذى يفسر هذا الاهمال المستمر للموضوع فى القرن العشرين ، القرن الذى تصفه الآن مدام ليلار ودنيس دوروجمون ، من بين آخرين ، بأنه عصر العشق الجنسى ، وعصر الثورة فى العشق الجنسى ؟ فهل أصيبت الفلسفة بآفة مستديمة من قصر النظر ؟

ان الجنس شىء طبيعى فى كل مكان لجميع الناس ، ما عدا الفلاسفة . والخوف من علاقة جنسية عميقة أو مستديمة ، من جانب الفلاسفة بصفة عامة ، لم يفت ملاحظة نيتشه ، وهو يعلق عليه وكأن هذا شىء ملازم لكل فلسفة ذات شأن . «وهكذا فان الفيلسوف يكره الزواج ، مع كل ما قد يغرى به ، اذ أن الزواج كارثة

---

(١) شذرات عن الحب « Fragment Über die Liebe » Logos, X, 1, P. 18.

(٢) Vom Ursinn der Geschlechter (Berlin, Lettner Verlag, 2 edition, 1956) P.10.

(٣) Aspects of Love in Western Society (London, Thomas and Hudson 1965), P. 68.

تصيبه وعائق يعترض طريقه الى الافضل والاحسن . ومنذ القدم حتى يومنا هذا ، من هو الفيلسوف الكبير الذى تزوج ؟ ان هرقليطس وافلاطون وديكارت وسپنيوزا وليبنيز وكانط وشوبنهاور لم يتزوجوا ، بل أكثر من هذا أننا لا نستطيع أن نتخيلهم متزوجين . ان فيلسوفا متزوجا ينتمى الى الكوميديا ، هذه هى دعواى . أما بالنسبة لذلك الاستثناء ، وهو سقراط ــ سقراط الماكر ــ فقد تزوج فيما يبدو ، على سبيل التهكم لاثبات هذه الدعوى » (١) .

والفلسفة ، على الاغلب ، قد استنكرت الجنس ، وبخست من قوته ، وحاولت أن تنحو به الى حقائق « أوثق صلة بالفلسفة » .

وما دامت الفلسفة هى العلم الذى يركز على أكثر تصورات الذهن تجريدا فقد التمست تلك الجوانب من الحقيقة التى يشترك فيها جميع أنواع الناس ، فعمدت الى البحث عن محمولات الوجود التى تقوم الانسانية بما هى كذلك . أما الخصوصيات الاقل تجريدا ، مثل الفوارق الجنسية ، فان العلوم والفنون الاخرى تتولى دراستها . وهذه ليست فى المكان الاول من اهتمام الفلسفة .

ومع ذلك ، فما هو الحكم اذا كانت التصورات التى يعتقد أنها ذات قيمة للفكر وذات قيمة للفلسفة ، هى نفسها من ابداعات الفلسفة ؟ وماذا يكون الحكم اذا كانت فكرة ما هو انسانى قد تلقت شكلا حاسما من فلسفة تهيب الآن بهذه الفكرة للدفاع عن نظرتها فى مراتب القيم ؟ أولا يعنى هذا أننا نسير فى دوائر مفرغة ؟

والفلسفة ، فوق كل العلوم الأخرى ، كان لابد لها أن تكون ذات وعى ناقد للغة . ولقد كانت واعية لذاتها وعيا لغويا منذ هرقليطس ، غير أنها قد عميت على نحو عجيب عن تأثير الوجود الجنسى للانسان على وجوده اللغوى . ولقد كان جوهان جورج هامان ، فى القرن الثامن عشر ، أول من بين ما شاع استعماله الآن بين الناس على يدى فرويد ، من أن طبيعة الانسان الجنسية تؤثر فى لغته بأسرها ، حتى فى أبعد التجريدات عن المادة وأكثرها روحية (٢) . وقد يبدو أن الجنس أمر لا مفر منه . وعند فرويد يعنى الحب أساسا الاتحاد التناسلى ، ولكنه يمضى ليقول : «نحن لا نفصل عن هذا كل ما له بأى حال من الاحوال نصيب فى اسم « الحب » . من جهة ، حب الذات ، ومن جهة أخرى حب الوالدين والاولاد ، والصداقة وحب الانسانية عموما ، وكذلك التعلق بالامور الشخصية والافكار المجردة . وتبريرنا يقوم على أن أبحاث التحليل النفسى قد علمتنا

---

(١) Genealogy of Morals (traulation by Kaufmaun and Hollingdale) «What Do Ascetic Ideals Mean?»

(٢) See Hamman's Essay of a Sibylon Marriage (1775) and Spirts of Fiz Leaves (1777).

أن كل هذه الميول هى تعبير عن نفس الدوافع الغريزية ، وهذه الدوافع فى العلاقات بين الجنسين تشق طريقها الى الاتحاد الجنسى ، ولكنها فى ظروف اخرى تحـول عن هدفها أو تمنع من بلوغه ، مع احتفاظها دائما بقدر من طبيعتها الاصلية يكفى لتمكيننا من تبين هويتها . . . ونحن ، اذن ، من القائلين بأن اللغة قد انجزت قدرا من الضم والادماج ، يمكن تبريره بأيداعها كلمة «حب» باستعمالاتها المتعددة ، وان خير ما نصنع هو أن نأخذها أساسا لمناقشاتنا العلمية وأساليبنا فى العرض أيضا (١) . واذ يقف موريس ميرلو بونتى هذا الموقف نفسه فى كتابه فينومونولوجيا الادراك ، بشأن التصور الشامل للشهوة الجنسية ، فانه يفسر كيف أن هذه الشهوة الجنسية عند الانسان يمكن أن تتغلغل فى حياته النفسانية والثقافية ، كما تسرى فى ثنايا وجـوده البيولوجى ـ الكيميائى ـ الطبيعى ، وهو يتحدث عن « الجو » أو « الهيكل » الجنسى للاحساس عند الانسان ، كما يتحدث عالم الطبيعة عن مجالات القوة (٢) .

والشـواهد على حضور الجنس فى كل مكان قد توافرت لدى الفيلسوف المسيحى أو الدينى على السواء . ولم تتوقف عند أساطير الشهوة الجنسية لـدى النوع الانسانى ، تلك الاساطير التى زودت أقدم فلسفة بمادتها بل بتصوراتها ، بل أن أكثر ضروب التصوف روحانية وتعاليا قد غشيتها صبغة من التصورات الجنسـية فاقعة ، بل مكفهرة ، وكثيرا ما لوحظ حضور الجنس ، وكانت الكنيسـة على وعى به ، ولكن الفلاسفة لم يرتادوه . أولئك الذين وصـفوا التجربة الدينية مبتدئين بمجازات يرمز فيها الى اسرائيل بفتاة مخطوبة للاله وللكنيسة بعروس المسيح ، قد استمدوا المزيد من قصائد الحب فى نشيد الانشاد ، التى أخذت بالطبع ، رمزا يمثل علاقة النفس بالله أو المسيح كما استزادوا من اللغات الاخرى فيما يتعلق بالـزواج والتجربة الجنسية . وعندما يصل الانسان الى الاوصاف الصريحة لما يكون فى الدرجة العليا من التصوف عند هيدوتش ، وايكهارت ، والقديس يوحنا الصليبى ، والقديسة تيريز ، يكاد يصبح من الضرورى أن نحاط علما بأننا هنا بازاء تجربة الاله ، لا تجربة محب من البشر . ولعل أوضح تصوير لهذه الاوصاف الصريحة هو التمثال المشهور من عمل برنينى « للقديسة تيريزا فى حال انجذاب » وقد رميت بسهم سدده اليهـا

---

(١) Grouf Pschology and Anabysis of the Ego, Vol. 18 of the Standard Edition of the Complete Pschalogical Works of Sigmund Freud (ed. Fames Strachey; London, Hogarth Press and Institule of Psycho-Analysis, 1957), pp. 90-91.

(٢) Phenomenology of Perception (London, Routeledge and Kegan Paul, 1962, refirinted 1966), pp. 168-169.

ملاك ، وهو كمثيل لامرأة على وشك ان تبلغ أو قد بلغت ذروة الالم من لذة الشهوة يمكن أن يعد من أشد ما انتجته اى ثقافة امعانا فى التصوير الجنسى . وصور القبور الاتروسكية او تماثيل معبد كاجوراهو وكوناراك لا ترقى الى مصاف المقارنة به . وهو برهان مقنع على أن الشهوة الجنسية عند الانسان توجد فى أعلى مراتب روحه. ووثاقة هذه العلاقة بين الروحية والشهوة الجنسية تتضح على نحو يستلفت النظر حين تنعكس العلاقة ، وذلك فى حالة المهازل الجنسية المارقة عن الدين ، فى كتاب جون ويلكز مقال عن المرأة .

وليس بالمطلب غير المعقول الاصرار على أن معالجة الجنس تشكل نوعا من الاختبار بالنسبة للفلسفة ، ففى المقام الاول تجمعت الادلة لدى الباحثين الاجتماعيين على أن أزمة المسألة الجنسية ، اذا أمكن ان نسميها كذلك ، مرتبطة مباشرة بأزمة الهوية وفقدان الانسان الثقة فى نفسه ، وهو ما قد عاناه الانسان الغربى منذ طغيان التصنيع وتنحية الانسان عن مكانه المرموق من الكون . ويعتقد دوروجمون أن الرقابة على الطاقة الجنسية قد يتبين أنها أهم ، بالنسبة لبقاء الحضارة ، من الرقابة على الطاقة النووية أو الشمسية (٢) . والفلسفة قد تجاهلت هذه المشكلات . وفلسفة القرن العشرين البريطانية والامريكية بصفة خاصة ، كانت جد بارعة فى تجنب أغلب مشاكل جيلنا الرئيسية .

وهذا ممكن فى الفلسفة بسبب الانشغال بالتجريدات السابق ذكرها . فمنزع الفلسفة أن تعالج المسائل الاساسية الكبرى ، ولكن هذا المنزع أحيانا يزودنا بعنصر عقلى لبناء أنساق منطقية على نفسها لا تتيح للفلاسفة الذين يعملون فى اطار هذا النسق فرصة لادراك أى تنافر مزعج لم يستبعده التطابق الشافى بين المقدمات والنتائج. هذا المسلك فيه قوة ولكن ليس فيه ملاءمة ، والجنس هو من الاشياء التى تتجنب هذا النوع من الفهم التحليلى . وهذا هو السبب فى تجاهل الجنس أو احالته على أحد العلوم أورده الى علم الاخلاق . والجنس هو حالة اختبار لجدية الفلسفة . ان تصورات مثل الخبز والسلطة والجوار والمعرفة والمعنى تورد على خواطرنا مسائل أخرى كبيرة ، هى مسائل دائمة ، وتختبر حيوية اى فلسفة جديرة باهتمام الانسان. وأن فلسفة تتجاهل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية القصوى ، انما تقوم على عدم مراعاة مقتضى الحال .

---

(١) John Wilkes, Essay on Woman, London 1763.

(٢) Love Declared : Essay on the meyths of Love (New York, Pantheon Books, 1963; translation by Richard Howard of Commetoi-Meme, Editions Albin Michel, 1961), P. 22.

والفلسفة لم تتجاهل الناحية الجنسية بقدر ما اعادت تفسيرها ، ولكن هذه التفسيرات الجديدة قد انتهى بها الامر الى أن تكون فرارا من الجنس . وهذا المنحى لاعادة التفسير كان له فائدتان . فقد يسر للفيلسوف أن يتوهم أن الموضوع قد عولج ولكنه يسر ايضا تحاشي الخوض فى الموضوع .

ولكى نتبين كيف أن ذلك كذلك ، فانه لا يلزمنا سوى القاء نظرة على كبار الفلاسفة الذين عرف عنهم معالجة الحب . هؤلاء الفلاسفة يمكن ترتيبهم انماطا وفقا للمفاهيم أو الصور المختلفة للانسان ، وهذه المفاهيم بدورها يمكن أن تسمى الاساطير الفلسفية للجنس ، وهى موجودة فى كل ثقافة وفى كل عصر ، والعديد منها يتبناه الفيلسوف الواحد ، وان كانت فى صميمها قليلة العدد ، وهى بالطبع قابلة لتنوع لا يحصى ، ويمكن أن نمثلها فى لوحات تصويرية اجمالية ، ولكن لا يلزم أن تكون كذلك بالضرورة . وبعض هذه اللوحات التصويرية ــ الاندرسوجين ، وجنة عدن ، ومحاكمة باريس ودائرة « يانج ويين » ، والميلاد الطاهر ــ معروفة أحسن من غيرها لانها مقدسة أو متمركزة فى الديانات أو الثقافات الكبرى ، ولكن تمثلاتها التصويرية الخاصة لا تستنفد طاقتها .

اغلب الفلسفات تصور الانسان ، فى جوهره ، على أنه سابق على الجنس ، وبعضها يصورة علم أنه لاحق للجنس . وقلما يكون الهروب من الجنس واضحا وضوحه فى الفلسفات المعادية للجنس ، فلسفات الغنوصية والمانوية أو فلسفة شانكارا الهندية ، وهى مثل متطرف للنظر الى كل شيء مادى على أنه وهم . وعلى الاغلب ، فان الفلسفات تفسح للجنس مكانا ، ولكنها لا تعطيه أهمية ايجابية . وفى حالات قليلة يؤله الجنس ، وحينئذ نكون قد تجاوزناه من حيث هو وجود انسانى متميز . وليس ببعيد أن ننتهى الى عكس هذا التقديس للجنس فننظر اليه على أنه رجس من عمل الشيطان .

واكبر مؤثر من جهة الجنس ، على الايديولوجيات الغربية ، هو الافلاطونية التى ترى انسانا سابقا على الجنس يكون وجوده الجنسى الحاضر حالة سقوط منحرفة عن ماهية الانسان . والفلسفات المسيحية الكبرى المعروفة قد غذيت بالافلاطونية الى حد أنها تقوم كاخلاط من المثل اليونانية اللاتينية والبحوث الاخروية المسيحية . والبحوث الاخروية المسيحية تورد انسانا لاحقا للجنس وصورته مسيحا جيء به الى الارض بدون مخالطة جنسية ، هو «ابن عذراء طاهرة»» ، ومفترض فى تلاميذه وقساوسته أن يمثلوا الحياة التامة لملكوت الرب ، اذ يهبون انفسهم لحياة العزوبة . وفى هذه النظرة يكون الانسان الحقيقى فى المستقبل انسانا لاحقا للجنس .

ومع ذلك فان الصورة الكبرى للعصر الحاضر يمكن أن لا تكون واحدة من تلك ، بل الانسان ذا الجنس الانطوائى المستقل جنسيا » أى ذا الجنس الواحد ، غير المحتاج

الى علاقة عميقة او دائمة مع شريك من الجنس الآخر المقـــابل . وهو بالمعنى الحرفى انطوائى ، ومن الناحية الجنســـــية يكون هو وحده الموجود وما من شىء فى العالم يكون له شريكا جنسيا ملائما . والشخص الآخر انما يكون وسيلة لارضاء رغباته .

وفى العصور الرومانية اخذت الواحدية الجنســية صورة الجنس ذى السلطان الغالب ، ويصف اوفيد ، فى فن الحب ، كيف مضت الحملة فى سبيل السلطان .

وفى القرن الثامن عشر يظهرنا كازانوفا على الغلبة والسلطان ــ اى ســـــيطرة الانسان على العالم اشباعا لرغباته ــ فى صورة جديدة ، هنا «دو أرتينيان مولع بالجنس» رجل البلاط فى حلته المزركشة . وفى مجتمع الرخاء الحالى كان من الضرورى أن يتخذ سلطان الجنس صورة تتلاءم مع العصر : فصاحب الســـلطان الآن هو المستهلك . والجنس من حيث هو سلعة للاستهلاك لايزال انطوائيا . وفى الجنس كسلعة للاستهلاك تكون النساء اشياء جذابة يعلن عنها لاشباع الرغبات شأنها فى ذلك شأن الســـلع الاستهلاكية الاخرى ذات الاعلان الجذاب . والتغيير الكبير الحاصل اليوم هو استكفاء النساء بالجنس الواحد فى اشباع رغباتهن . والمثل الاعلى الانثوى عنـــد فيلليس وايبراهارد كرونهاوزن فى كتابهما « المرأة المتجاوبة جنسيا » ، هو امرأة مســـتقلة جنسيا وتنظر الى الجنس الآخر على أنه أمر غير جوهرى ، امرأة علمت نفســـها ان تكون مرضية لنفسها ، ووحدة تامة فى ذاتها (١) .

ورغم التغيرات الثقافية فان الاساطير الفلسفية لم تتغير .

وموقف أفلاطون من الحب الجنسى يمثل وجهة النظر اليونانية بصفة عامة .

ولا يختلف أرسطو اختلافا جوهريا فى هذه المسألة ، وحتى الفلســفة الهللينية الاخيرة عند ليوقريطس الابيقورى هى أفلاطونية اساسا فى مذهبها الجنسى .

والخاصية المشخصة لمذهب الهللينية عند افلاطون ، ربما كان يرمز لهـــا على افضل وجه بالاسطورة اليونانية اللازمنية عن محاكمة باريس ، وهى قصة المنافسة بين الالهات الثلاث ــ هيرا Hera ، واثينا Athina ، وافروديت Aphrodite — التى تزودنا بخلفية الحرب الطروادية ، يمكن أن تتخذ تعليلا للفلسفة الافلاطونية عن الجنس . ومن ضروب الملق والمداهنة التى وضعت أمام الرجل الشاب باريس للتأثير على اختياره لايثار احدى الالهات على الاخرى ، كان وعد أفروديت ــ والكل يعلم ماذا كانت ترمز اليه أفروديت ــ بأن تعطيه اجمل فتاة فى العالم . ومدلول القصة هو حمق

(١) Phyllis and Eberhard Kron enheusen, The Sexually Rasponsive Woman (New York, Grove Press, 1964), PP. 84-85.

اختيار الرجل الذى أدى الى الحرب والى موت الكثير من الابطال وتدمير الحضارة . لقد اختار باريس الجنس ، وينبغى ملاحظة أن الجنس فى الاسطورة هو جــزء طبيعى من الكون الى جانب غيره من الممكنات المرغوب فيها ، وليس هناك تفكير فى أن الجنس شر أو فساد . فالجنس جزء طبيعى من الوجود الانسانى ، ومـع ذلك فان اعلاءه على القيم الاخرى ، قيم الروح ، يشكل اختيارا غير معقول .

وهذه العلاقة بين الجسد والروح هى التى تشكل مادة ما يسمى بالمفارقات فى النظرة الافلاطونية الى الجنس ، وقراء أفلاطون لا يمكنهم أن يفهموا كيف أمكن تكوين مثل هذه النظرة القائمة عن العلاقات الجنسية مع النساء وأن يكون متشككا الى هذا الحد فى الزواج كنظام يهدم الدولة ، والا يكون مع ذلك معاديا للنساء ، وان يشتهر فى الواقع بأنه الفيلسوف الذى دافع عن حقوق متساوية للنساء فى جميع الشـؤون . كما أنه لا يمكن القراء ان يفهموا كيف يتسنى لافلاطون أن يلقى ، عن الكون ،نظرة يكون الحب فيها هو الباعث على كل شىء ، الا أنه طبقا لها لا شىء مما هو موجود فى الطبيعة يمكن أن يحقق رغبة هذا الحب . ومرة اخرى فان الحب الفيزيقى قـد نوقش بصراحه تامة فى واحدة من اكبر محاورات أفلاطون ، الا انه ، كما عبر عن ذلك أحـد الكتاب « ليس من الواضح البتة ، كيف يتطرق الحب الى الفلسفة الافلاطونية (١) .

وتزول هذه المفارقات عندما ندرك أن افلاطون قد استبعـد الجنس من النظر الفلسفى الجاد كمسألة انسانية ، عندما نقل الجنس الى اطار من النظـــر الكونى . وبتجريد الشعر الهوميرى من الطابع الاسطورى استبقى افلاطون العلاقات الجنسية ، ولكن على مستوى ميتافيزيقى : المادة تعشق الصورة . وهكذا فان كل شىء فى الطبيعة يحركه الحب ، ولكن لا شىء فى الطبيعة يمكن ان يشـــبع رغبة الطبيعة ، وفى وجوده الطبيعى يتوق الانسان الى الصورة الخالدة التى تستطيع وحدها اشباع روحــه . ولكن وجوده الجنسى لامغزى له بالنسبة لهذا العشق الميتافيزيقى، والواقع أن الجنس فى الانسان امر لا يكترث له . ومفهوم الحب عند افلاطون ، بالقدر الذى يخص الجنس الانسانى ، هو غير جنسى تماما ، ويمكن أن ينطبق ، دون تمييز على العلاقات الجنسية السوية أو المتماثلة أو العلاقات اللاجنسية ، وعلى حد قول ايرفنج ســنجر « الجنس شىء مما بعد الفكر، حيلة تقنية لتكاثر النوع الانسانى» (٢). وهكذا يتخذ افلاطون موقفا فى غاية الكرم نحو مساواة النساء ،لانه لا يفكر فى النساء كنساء ولا فى الرجال كرجال. فالكائنات الانسانية ليست أساسا مذكرة أو مؤنثة ولكن لا جنس لهـا . فالجنس

(١) Irving Singer, The Nature of Love (New York, Random House, 1966), PP. 76.

(٢) The Nature of Lcve, p. 76

عارض بيولوجى لا أهمية فلسفية له . وكل ما يقوله افلاطون عن الحب قد يكون صحيحا اذا لم يكن هناك سوى جنس واحد أو لم يكن هناك جنس على الاطـــلاق ، والجنس والجنس سلبى ، وهو لا يحدث اى فرق فى تصور افلاطون للانسان ، وهذا ينبغى أن يفسر تفضيل أسطورة الرجل الخنثوى التى يذكرها ايستوفان « المادية » ، ورؤية الانسان كمخلوق مذكر ومؤنث فى الاصل لا تفيد فى تفسير الميل الجنسى فحسـب ، وهو الذى يبدو كشوق الى وحدة مفقودة كانت تامة يوما ما ، ولكنها تفترض أيضـا مفهوما انسانيا هو سابق أساسا على الفوارق الجنسية ، وهذا الوجود السابق للروح عند افلاطون ، يتجاوب مع الوجود ما قبل الجنسى للانسان فى أسطورة اندروجين ، وكلاهما تعبيرى مجازى عن حقيقة أن الانسان ليس مذكرا ولا مؤنثا ولكنه فى طبيعته الحقيقية روح نقية . وهكذا يقدم لنا سقراط فى المأدبة «الجمال الحقيقى ، الجمـال الالهى ، اعنى التقى الناصع ، لا يشوبه زيف ولا يلوثه دنس من الفناء ولا الوان من باطل الحياة الانسانية » ، ويطلب الينا أن نتصور الانسان كمحب « فى مناجاة مع الجمال الحقيقى البسيط والالهى . تذكر كيف أنه فى هذا الاتصال وحده ، بمشاهدة الجمال بعين العقل سيكون قادرا على أن يحدث ، ليس مجرد صور من الجمال ، ولكن حقائق ، وايجاد الفضيلة الحقة وتشجيعها ، ليصير صديقا للاله اذا امكن ان يصير الانسان الفانى خالدا » .

وتوماس الاكوينى باعتباره ، على وجه التقريب ، اكبر فيلسوف مســـيحى مقنع يربط ، فى فكرة واحدة ، بين ثلاثة تأثيرات مختلفة ، احدها موقف أرسطو وهو المشـــتق فى النهـــاية من أفلاطـون ، ومؤداه أن النشاط الجنسى هو وظيفة طبيعية لحيوان عاقل وليس له أى مغزى وراء التوالد ، والتاثيران الآخران مسيحيان أحدهما مؤسس على الابحاث المسيحية الاصيلة فى الشؤون الاخروية (شكل هذه الدنيا آخذ فى الزوال) وهى السبب الحقيقى لا الغنوصى أو البيوريتانى لكراهة الجســد فى مذهب الشك المسيحى حول الزواج . والثانى مشتق من الاوغسطينية بمذهبهـا فى الخطيئة الاولى .

وفكرة الخطيئة الاولى ــ كما شرحها آباء الكنيسة ــ قد ادخلت عنصرا جديدا فى فلسفة الجنس ، هو نقل الخطيئة عن طريق النشاط الجنسى والتقليل من شــأن الجسد ، وهى فكرة غير مؤكدة عند افلاطون، ولكنها احتلت مكانة الصدارة فى الروايات الهللينية الاخيرة من الافلاطونية ، تستخدم فى النقاط الحاسمة لتفسير أســطورة التكوين لجنة عدن ، ومؤدى النتيجة التى تخلص من ذلك أن القصة لا تنطبق فحسب على كل خلف لهؤلاء الآباء الاسطوريين ، وهو الخلف المحكوم عليه تبعا لذلك بأنــه مولود ليترسم خطاهم فى الخطيئة ، ولكن ايضا للقول بأن السبب فى هــذا الوجود

---

(١) Jowett tramalation

المستمر للخطيئة هو أن كونها وراثية أمر طبيعي تماما . وما دام الورثة نتاج اتصال جنسي فلابد أن هناك شيئا خطأ في هذا الاتصال . ولا يمكن ان يكون سببه هو التوالد بوصفه هذا ، لان سفر التكوين يأمرنا « ان نكون مثمرين ونتكاثر » ، ومن ثم تعين أن يكون هناك شيء آخر في فعل التوالد ، وفي مراقي القيم الافلاطونية الذي يحط من شأن الانفعالات «الدنيا» أو «المادية» لا يمكن أن يكون هناك شك كبير حول ما كان عليه ذلك العنصر ، لقد كانت الرغبة أو الانفعال الذي صاحب الاتصال الجنسي هو العنصر المعترض عليه في الجنس .

كانت هذه هي التقاليد التي ورثها توماس الذي كانت مهمته صوغها في نظريات عامة يمكن أن تعيش وتبقى . وتوماس مهم لا بسبب ما لقيه من اعتراف فحسب ولكن ايضا لانه باتفاق الرأي عموما ، فان فلسفة المسيحية عن الجنس تعتبر واحدة من أكبر التصويرات المتوازنة والانسانية للموقف المسيحي . ويعزو فرويدالى أوغسطين التعليق الهام على الكائنات الانسانية وهو اننا نولد من بين البول والوسخ(١) ، وليست هذه ملاحظة نفاذة عن التشريح الانثوي فحسب ولكنها أيضا تقرير يكتنفه اللبس والغموض. فهل ينبغي لنا أن نجيب «انظر الى أي حد ذهبنا!» أو «تأمل كم نحن قذرون!» ولقد واجه توماس هذا الغموض بعرضه التقاليد التي ورثها جنبا الى جنب بعضها مع بعض . لقد احس بأن الجنس نبيل وقيم الى حد ما وان الكائنات الانسانية تخرج من مصادره المخصبة ولكنه ، في صورة أخرى ، قذر الى حد ما ، ولكن ما هو على وجه التحديد كنه هذا العنصر القذر ؟ .

يبدأ توماس بمبادىء فلسفة ارسطو الطبيعية ، التي يعتقد هو أنها تنطبق على كل كائن عاقل ، الجنس حسن لانه طبيعي . وما هو طبيعي يمكن صوغه في مبادىء تكون القانون الطبيعي (٢) . والقوانين الطبيعية للعلاقات الجنسية ، التي يمكن استخلاصها من حياة الحيوان كلها ، هي الالتزام بالتكاثر ، والالتزام بتربية النسل ، وهو ثمرة التكاثر . وكل هذا ينطبق على القوارض انطباقه على الكائنات الانسانية . والنتيجة هي أن الجنس يكون خيرا اذا أدى الى التناسل وتربية النسل . وما دام الالتزام بتربية النسل يتضمن شرطا سابقا على النشاط الجنسي ، وهذا الشرط المسبق يقابل تعريف نظام الزواج لدى الكائنات الانسانية ، فالنشاط الجنسي يكون اذن خيرا اذا كان غرضه التكاثر ويتم في اطار الزواج . والجنس خير لان حفظ النوع خير ، والاتصال الجنسي بالدافع الصحيح عمل فاضل .

ولكن ثمة مشكلة هنالك ، لقد تمسكت تقاليد الكنيسة بأن المباشرة الجنسية كانت ، في صورة ما ، مرتبطة بالخطيئة الاولى ؟ فهل هذا الفعل الجنسي آثم لانه ينقل الخطيئة الاولى ؟ كان جواب توماس بالنفي . فالنشاط الجنسي ليس آثما على هذا الاعتبار ، لا لان الجنس مبرأ من كل خطيئة . ولا يوجد شيء آثم على وجه الخصوصية فيما يتعلق بالجنس ، ولكنه انما يشارك في الخطيئة لان كل نشاط يتضمن

---

(١) Inoted in Airilization and izdis contenz (translated by Fames Strachey, New York, W. W. Varton, 1926), p. 53. n.3

(٢) Summa Thealogica, 1/2. 94, 2c.

رغبات طبيعية مفرطة بالنسبة للغرض الطبيعي هو نشاط آثم . والنتيجة المستخلصة من هذه الرواية هي أن الجنس قذر ، ولكن فقط لأن كثيرا من الانشطة الانسانية الاخرى قذرة مثله ، وبعبارة أخرى فان اللذة والاتصال المتبادل في الابتهاج والمشاركة فيه ، وهي التي يمكن أن تعد من أكبر الانجازات الجنسية الانسانية ، هي بالضبط العناصر التي تشكل التأثيم في العلاقات الجنسية ، والرغبة الجامحة هي نتيجة الخطيئة الاولى المستحقة للعقوبة .

واذا كانت هذه هي الحال فلماذا يتزوج الانسان ؟ ان تطهير الزواج يصير مشكلة . والتبرير العام عند توماس هو التناسل . ولكن ما هو الحكم اذا جاوزت الرغبة اغراض التناسل ؟ فهذا الافراط في الرغبة الذي يجاوز اغراض التناسل هو ما يشكل الخطيئة . وهذا ما ينبغي التحكم فيه بالعفة والعذار .

واسمى طريقة هي البتولة التي مجدت في مثال أم المسيح وفي حياة العزوبة عند «القائمين على أمور الدين» الراهبات والرهبان والكهنة . والحل الآخر ، وهو العفة ، يشير الى ضبط جميع الرغبات ، ويوصى به لسائر النوع الانساني في الزواج ، وهكذا فالزواج قد تكون نتيجته في النهاية خيرا ولكنه أضعف اختيارين . ولكن ما دامت خيريته تنحصر في التناسل وحفظ النوع فان المثل الاعلى فيه يتضمن انتفاء العاطفة ، وهو في الحقيقة «علاج للرغبة» ووسيلة لكبح العاطفة . والزواج بدون اتصال جنسي ، وهو الصورة التي يعرض فيها زواج أم المسيح ، هو في الحقيقة أكثر قداسة ، ولكن الزواج بدون رغبة تتجاوز رغبة انجاب أولاد أمر مقبول وعادي للكائنات الانسانية .

ويتحتم القول اذن بأن فلسفة توماس عن الجنس قد فشلت في محاولتها وضع نظرية عامة متوازنة عن اهتمامات الانسان الجنسية . ويثبت التحليل النهائي أن النظريات الارسطالية والمسيحية ينهار نصفها . فمن الناحية الاولى فان المبالغة في تمجيد الحياة العارية عن الجنس على أنها رسالة أسمى ، ومن الناحية الأخرى فان تبرير الوجود الجنسي استنادا الى مبادىء لا يستقل بها النوع الانساني ولكنها تنطبق بالمثل أيضا على النزعة الجنسية البدائية انطباقها على النزعة الانسانية ، كل هذا يتركنا بازاء فشل آخر من جانب الفلسفة ، في تناول الميل الجنسي كمسألة انسانية . ولا شك في أن القديس توماس قد نجح ، عن غير قصد ، في تجنب النزعة الجنسية الانسانية كمشكلة فلسفية ، وان تحقيق مثله الاعلى في عدم وجود الرغبة الجنسية لم ينظر اليه قط جديا كبرنامج للرجال ، ولكنه تبع في المؤلفات الطبية على العهد الفيكتوري ولوقت ما كصورة صادقة للحياة الانثوية ، كما يوضح ذلك ستيفن ماركوس في دراسته عن الجنس في العهد الفيكتوري .

وذكر مريم البتول يوحي بمجموعة أخرى من الاساطير الجنسية مؤسسة على فكرة قداسة الجنس . ولا تزودنا الثقافات المسيحية بأمثلة مرضية عن فكرة قداسة الجنس . ولا تستطيع فينوس أن تبدو ، كالهة ، في اطار توحيدي ، ولكن المسيحية قد سمحت أو انمت بعض نماذج لالهة الجنس ، وهي ، وهذا امر له دلالته ، سلبية دائما في ميولها الجنسية ، وان عقيدة العذراء مريم التي نبذت الجنس لهي الصورة

السالبة للجنس التى تكفلت بها الثقافة الغربية . ولكن توجد صور اخرى غير رسمية من صفة الجنس الالهية فى شكلها السلبى تتضمن العشق الصوفى الذى سبقت الاشارة اليه فعلا ، وفوق كل شىء للحب الرقيق الذى نما فى العصور الوسيطة الكبرى . والمثل الاعلى للحب ، الذى حفل به الشعراء الجائلون ، هو امتناع الرجل عن التعبير الجنسى ، والسيدة التى كانوا يشيدون بأوصافها فى اغانيهم لم تكن لتبقى بعد سيدة لو انهم تملكوها من الناحية الجنسية . وحتى الهة العقل التى توجتها الثورة الفرنسية ليست ثورية الى حد انها تخرق قوانين التوحيد مع احترام تأليه الجنس . واخص خصائص مقامها السامى هو عدم وجود صفة الجنس لديها، تلك الهة ذات عقل رزين وموضوعى وعلمى ، الهة الفيلسوف .

ولكن اذا كان تأليه الجنس يجب اخفاؤه بعناية فى الثقافة المسيحية ، فليست هذه هى الحال فى الثقافات الاخرى . لقد كان الجنس المقدس فى كل الجوانب زمانا طويلا . واقدم صورة انثوية معروفة كانت قد نحتت منذ عشرين الف سنة خلت ، كما يرى علماء الانتروبولوجيا وربما لاغراض دينية او سحرية . ونحن لا نعلم بالضبط ما الذى كان يدور فى خلد ذلك النحات ، ولكن المفترض ان طاقات الواقع كانت بالنسبة له جنسية نوعا ما وانه كان فى الامكان الترغيب فيها وممارستها فى صور عاطفية ، لكى يوضع فى متناول الرجل او قبيلته القوى الجنسية المصورة على هذا النحو . وتوجد أقدم فلسفة مشخصة لتأليه الجنس فى الادب الهندى عند البرهمانيين والاوبانيشاديين . وتكشف لنا التعاليم الدينية والفلسفات الهندية عن وفرة من مختلف الانواع ، ولكن فكرة الوهية الجنس ثابتة رغم تعدد أشكالها . وفى الصيغ القديمة لهذه الفلسفة يعتبر الجنس الهيا ، بمعنى أن البراهما مصدر كل تعدد فى العالم ، هو مصدر الثنائية الاصلية التى كانت ذكرا أو أنثى ، والتى ولدت ، جنسيا ، كل شىء موجود . ولكن أهم شىء هو ان هذا النشاط الجنسى على المستوى الانسانى هو وسيلة المشاركة فى خلق الله للاشياء (فى عقيدة شيفا ، يصير الذكر ، شيفا فى فعل الاتصال الجنسى) ، فى البهجة الالهية التى هى احدى صفات خلود الروح الالهية ، وفى التحرير أو الخلاص من حالة الانفصال التى كانت قائمة فى الوجود القديم ، وفى الماتهونا أو الاحتواء يرمز الاثنان الى انبثاق مبدأى العالم المتعارضين فى اتحاد لازمانى . وفى تعليم كولا الفلسفية فان المشاركة والتأمل فى هذا الاضواء الجنسى وسيلة لاستنزاف معين الحياة الخالدة . وعلى سبيل المثال ، فان صورة شيفا شاكترى ، الاتحاد الجنسى للاله مع زوجته ، ينظر اليها على انها تمثيل كامل لما هو الهى .

من هو ذلك الذى القيت بذرته قربانا ، فى بداية العالم ، فى فم النار ، أجنى ، معلم الآلهة واضداد الآلهة ؟ وهل الجبل الذهبى مصنوع من شىء آخر غير البذرة ؟ وهل فى العالم آخر يمشى عاريا ؟ ومن يستطيع أن يعلى قوة الجنس فى ذاته ؟ ومن الذى اتخذ من محبوبته نصف ذاته والذى لا يقهره اللاجسدى ؟ رودرا اله الآلهة يخلق ، ولذلك فهو يدمر ، يا اله السماء ! انظر كيف تحمل الدنيا فى كل مكان طابع (لنجا) و (يونى) . أنت تعلم أيضا أن العوالم الثلاثة المتغيرة قد انبثقت عن البذرة التى قذفها (لنجا) أثناء عملية الحب . كل الآلهة الخالق براهما Brohima ، وملك السماء (أندرا) واله النار أجنى والنفاذ فشنو ، الجان والشياطين القوية التى لا تشبع رغباتها أبدا ،

كلها تقر بأنه لا يوجد شيء وراء واهب البهجة (سنكارا) ... حاكم العوالم هذا هو سبب الاسباب . ونحن لم نسمع أن بظر أى مخلوق آخر قد عبدته الآلهة . ومن ذا الذى هو مرغوب فيه أكثر من ذلك الذى يعبد التعلق به من جانب براهما وفشنو وكل الآلهة وانت نفسك (١) .

والآن ، هذه فلسفة للجنس . وفى أى مكان آخر لا نجد الفكر الغربى فى موضوع الفلسفة الجنسية على هذه الدرجة من الوضوح والتصريح حول مبادئه . ولكن هذا ليس جنسا انسانيا . وانما هو جنس قد اله .

وأساطير الشرق الادنى والاساطير الاوربية ، غير المستقاة من التوراة ، تتضمن هذه المبادىء الجنسية نفسها ، كما يكشف الغرب عن هذه الخلفيات الجنسية نفسها ، ولكن مع بداية الفلسفة فى الغرب هذه جردت هذه الاساطير من طابعها الالهى ، فى الوقت الذى ازداد فيه طابعها العلمى أو الميتافيزيقى ظهورا . ان الديانات الغامضة ينصرف الفكر هنا الى رسوم Villa of the Mysteries فى « بومبيى » — هى ألوان من الاحياء المذهبى المشترك للمبادىء الجنسية التى جردها المذهب العقلى من الطابع الجنسى عندما نزع عن الايديولوجيات الهللينية القديمة طابعها الاسطورى — لأن مبدأ توحيد الذات مع الله عن طريق بعض الطقوس الجنسية هو نفسه المبدأ الذى وجد فى صورة عقلانية واضحة فى الفكر الهندى . ولكننا ، فى الاسرار الهللينية ، نميز العقيدة فحسب ولا نجد أى فلسفة .

ومن الغريب أنه فيما يبدو أنه الحالة الوحيدة فى الغرب لشرح فلسفة قداسة الجنس ، حالة المركيز دوسادى ، فاننا بازاء حالة قداسة معكوسة ، هى محاولة اضفاء طابع السر المقدس على الجنس بالكيفية الوحيدة التى يمكن بها تأليهه فى الثقافة المسيحية ، أى جعله شيطانا . وفلسفة دوسادى هى محاولة لفهم صورة ممسوخة عن حالة الجنس فى المسيحية ، وهى تأليه للجنس فى صورة عكسية . وعلى حد تعبير دوسادى نفسه « نعم ، اننى أبغض الطبيعة ، وهذا فقط لاننى اعرف حق المعرفة اننى ابغضها . ولما كنت عليما بأسرارها البشعة فاننى أجد نوعا من اللذة فى محاكاة شرها المظلم (٢) .

والجنس الإمبريالى ، وهو فى يومنا هذا الجنس العارم المستهلك ، هو النزول بالجنس الى عدوان أنانى . وهذا العدوان قد يكون غير مهذب أو مهذبا الى درجة

---

(١) Mohabharata, Anusasana, parvan 14. 211-232.

(٢) La Nouvelle Justine, ou les Malheurs de la vertu, chapter 11, «Histoire de la Jerome»(OE uvrescoup letes du Marquisde Sade, Paris, Aucircle du lire precieux, 1963, tome VII, p. H7).

عالية . وقد عولج على أنه لعبة مهذبة تماما ، من جانب الشاعر الرومانى أوفيد الذى يرتب جميع الحيل ليضع « موضوع وجدانى فى متناول يدى . وكان على الفيلسوف الالمانى آرثر شوبنهاور أن يقدم الدعائم الميتافيزيقية لما كان على العكس مداعبة أو نوعا من اللعب . ولم يجز شوبنهاور فلسفة كلعب الاطفال ، ولكن نمط استدلالاته يقدم أساسا عقليا لها .

وأهم مبدأ فى فلسفة شوبنهاور هو التمييز الذى يقيمه بين حياة الشعور واللاشعور عند الانسان ، وهو تمييز من الواضح انه يسبق فرويد كثيرا ، ففى مسائل الجنس ، كما هى الحال فى الشؤون الاخرى تتألف حياة الانسان الواعية من سلسلة من الإوهام عن التعليلات الحقيقية لافعالنا ، وبعبارة أخرى لحفظ توازن ذاتنا الواعية المفكرة ولمنع الخجل والتحقير والارتباك ، ولاعتبارات أخرى كثيرة فان عقلنا الواعى يتذرع بجميع أنواع الاسباب لاخفاء العلل الحقيقية لافعالنا ، التىهى غرائز لاشعورية ، وهكذا فى المسائل الجنسية تخفى الطبيعة غاياتها الحقيقية ، ولمعرفة هذه المملكة الواسعة الزاخرة من اللاشعور فان الامر يقتضى فهما جديدا وحكما على الحقائق الواقعة الكامنة فيما وراء الواجهة المضادة للاخلاقية التقليدية وأحكاما وترتيبات اجتماعية ، والفلسفة يمكنها فهم بعض أبعاد هذه الطبيعة اللاشعورية .

وهدف الطبيعة من وراء الجنس هو مجرد التناسل . وهذا يعنى أن الغريزتين الاساسيتين فى الجنس الانسانى هما البقاء والتناسل .

الى هذه النقطة يبدو أن شوبنهاور كان فى الطريق الى فرويد ، الا انه اضاف الى هذا التحليل للاشعور عدة مبادىء أخرى ، زعم أيضا انها كامنة فى اللاشعور . واحد هذه المبادىء ، وهو الحرب بين الجنسين ، ليس فقط مزاحا خالدا به الشعراء فى كل الثقافات تقريبا ، ولكنه يبدو امتدادا طبيعيا لخريطة اللاوعى : الجنس هو حيلة الطبيعة الماكرة لحفظ النوع ، وكل جنس يدبر الحيلة ولكن بطرق مختلفة ، والنتيجة هى نضال كل ما فيه ظريف ، اذ أن حوافزه مستمدة من الطبيعة . والمبدأ الآخر هو « التعدد الطبيعى للزوجات » عند الرجل ، و «عدم تعدد الزوجات الطبيعى» عند المرأة ، وهو أمر يؤسسه شوبنهاور على الغرائز أيضا . ويستطيع الانسان ادراك ما يترتب من استنتاجات لازمة على مثل هذا الاختيار من بين المبادىء . والمناوشة الطبيعية بين الجنسين تتصاعد لانكل جنس يحاول، فى الواقع ، بلوغ حالة من حالاته، مختلفة ــ متعارضة فى الواقع ـ واسلوبالحركة لدى كل مشارك يمكن تبريره صدورا عن الغرائز النهائية غير المعقولة، كلرجل يحاول ان يمتلكمن النساءالعدد الذى يلائمه، وكل امرأة تحتال لايقاع كل رجل فى عبودية غير مطلوبة لذاتها . ولاستخدام الجنس

كلها تقر بأنه المضاد فى تحقيق أغراضه ، ولاحباط مقاصده في الوقت نفسه ، يجب أن يعمل كل طرف باخلاص طبقا لطبيعته الحقيقية (١) .

على اى معنى تكون هذه فلسفة للجنس عند الانسان ؟ ان أكبر مبادئهـا ، وهو تناسل الانواع ، ليس انسانيا على وجه التميز . ونسيجها الشوبنهاورى الخاص هو مفهوم ليس له طابع الاصالة الجنسية ، اذا كانت النزعة الجنسية علاقة متبادلة . وأحسن ما توصف به انها مفهوم لوحدوية جنسية يتوافر لكل مشارك فيها أساس امبريالى لتبرير بواعثه .

ونأتى الآن الى فرويد . وبالتأكيد اننا مع فرويد قد وصلنا الى فلسفة جنسية انسانية حقيقية ؟ يصح عند الكثيرين أن ما قاله بوب عن نيوتن بشأن الطبيعيات يمكن أن يقوله القرن العشرون عن فرويد فيما يتعلق بالجنس ولشرح رأى الكساندر بوب .

الجنس وقوانين الجنس تكمن مخبوءة فى جوف الليل .

قال الله : ليكن فرويد ، فعم الضياء كل شيء .

اذا كان هذا النوع من العاطفة صادقا ، افينطبق على فرويد كعالم لا كفيلسوف؟ ان جهوده لجمع وتنظيم البيانات التجريبيةعن الحياة الجنسية والنفسانية، وتطويره لمناهج العلاج فى المشاكل النفسية ، يجعل منه رائدا فى علم جديد ، ولكن تفسيره لمتضمنات كشوفه فى مختلف نواحى الثقافة وتركيبه لصورة الانسان المقابلة لوجوده الجنسى ، مما يصعب تصديق أصالته : وفضلا عن ذلك فلا يكاد يوجد دليل فى عمله على أسلوب نقدى فى منهجه أو على أكثر من دراية ساذجة بالمبادىء التى تشكل بنيان عمله . وبالاضافة الى هذه الاسباب توجد أسباب أخرى لعدم امكان القول بفلسفة للجنس ، حتى عند فرويد ، مهما بدا ذلك مدهشا . ولهذه الاسباب علاقة بالغموض الذى شاب موقفه والمشابه لذلك الذى عرف عن توماس الاكوينى .

والمشكلة ، باختصار ، هى أن طريقة فرويد فى تقصى الوجود الجنسى للانسان تفترض مقدما وجود باحثين لا جنس لهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان تعريف فرويد للانسان ، وهو التعريف المخبوء فى بحوثه ، يؤدى الى نتيجة فحواها ان طابع الجنس يضعف عند الرجل كلما ازداد حظه من الانسانية ، فاذا وضع هذان الموقفان تحت مجهر الفحص وضح أن الاول يصعب أن يقدم الدليل على حظه من الفلسفة الذاتية ، وأن ليس للثانى حظ من أصالة متميزة .

فالنقطة الاولى — وهى عدم الاهتمام الساذج بأثر الحالة النفسية على البحث، بالاضافة الى اهتمام تام بالبحث « الموضوعى » عن الجنس ، قد شخص أخيرا على

(١) The World as Will and Representation....

انه تصور فى الدراسات الشخصية والايديولوجية عند فرويد نفسه ، وذلك من جانب علماء من امثال داود باكان (١) وداود مكليلاند (٢) ونفس الاهتمام بشخصية الباحث باكملها بما فى ذلك حالته الجنسية ، كشف عن نفسه عند اعادة النظر فى دور التحليل النفسى مثلا .

والنقطة الثانية وهى صورة الانسان الكامنة فى القاع وتطفو الى السطح بصورة غير مفاجئة فى أعمال فرويد ، لا تزيد الا قليلا عن موضوع دراسات توماس هوبز. فموضوع الصراع بين الخلفية الحيوانية للانسان وحالته الانسانية الثقافية الجديدة ، هو موضوع جد قديم . وقد عبر عنها هوبز على انها مشكلة علاقة الانسان فى حالة الطبيعة بحالة الانسان فى حالة الجماعة ، ومناقشة فرويد للثقافة لا تدع شكا فى أنه يقصد الاشارة الى الوجود الآدمى المستقل للانسان ، والذى يجب تمييزه عن حالة طبيعية سابقة على الوجود الانسانى : الانسان ، كشكل يتميز من الوجود له ضمير واخلاقيات وشعور بالاثم ولغة ومجتمع ، بدأ بعقد مع رفاقه من بنى جنسه على تسليم سلطة قمع الغرائز والرقابة الى جماعة ، وقد بدأ الصراع بين الجنس والانسانية فى تلك اللحظة (٣) . والتجديد الاكبر عند فرويد ، الذى بسببه اشتهر كسيكولوجى ، هو اكتشافه كيف يؤثر القمع الجماعى فى نفسية الفرد (٤) .

وهكذا فان الجزء الاصيل من عمل فرويد ، وهو الجزء العلمى ، يصعب اعتباره فلسفيا ، والجزء الفلسفى يصعب اعتباره اصيلا. فعلم فرويد الجنسى جنسيا ومفهومه عن المسألة الجنسية حالة جنسية سالبة . ونهاية المطاف فى التحليل ، لا النظرة الاولى طبعا ، اننا بازاء رجل فاقد الذكورة ، لا فلسفة عن الحالة الجنسية الانسانية .

ما هى الامكانيات المتاحة لفلسفة عن الحالة الجنسية الانسانية ؟

تزداد الادلة على أن مثل هذه الفلسفة يمكن ان تقوم وان تفسر الطبيعة الانسانية المتميزة لحالتنا الجنسية ، والمغزى الايجابى للجنس وذلك لامكان فهم اسرار ثقافتنا وحياتنا المشتركة وتأثير وجودنا الجنسى على مواقفنا التصورية والروحية . ولن يكون هذا علما بالمعنى القديم ، كما أن معالجى الامراض النفسية والمحللين النفسيين ليسوا ممارسين للعلم بالمعنى القديم لان الحالة الجنسية تمثل الموضوعية والحيدة دائما وبصفة قاطعة . ان ذلك يعنى الاصغاء ثانية الى كثير من الكتاب الذين اغفلوا ،

---

(١) Sigmund Freud and the Jeuish Mystical Tradition....

(٢) Psycho an yal .ysis and Religious Mysticism...

(٣) See Airilization and its seiscbntent

(٤) Standard Edition Vol. 17 pp. 143-144.

لاننا كنا فريسة جهلنا بهم ، فقبل فرويد بمئة عام بين هامان انه حتى مفاهيمنا بما فى ذلك تلك التى تصف وتفسر الحالة الجنسية ، كانت هى ذاتها جنسية ، وان الحالة الجنسية بما فى ذلك تلك التى تصف وتفسر الحالة الجنسية ، كانت هى نفسها جنسية ، وأن الحالة الجنسية فيها تضمنات واستنتاجات تتصل بعلم المناهج ، ويشمل ذلك الدراسة « العالمية » للجنس . وبعد ذلك بسنوات قليلة اقترح فرانز فون بادر Fremz Von Baader (٢) مفهوما للجنس اشتمل على قيم شخصية وتكاملية تسمو على مجرد غرائز التناسل والغرائز الشهوانية البحتة، هذه النظرات الاستبطانية يمكن استعادتها ، ويمكن ان يضاف اليها ابحاث المعاصرين الفينومينولوجية كالمرحوم موريس ميرلو بونتى ، ولربما أمكن بذلك أن تكف الفلسفة عن تجنب الخوض فى أمور الجنس .

---

(١) Frauz von Baader

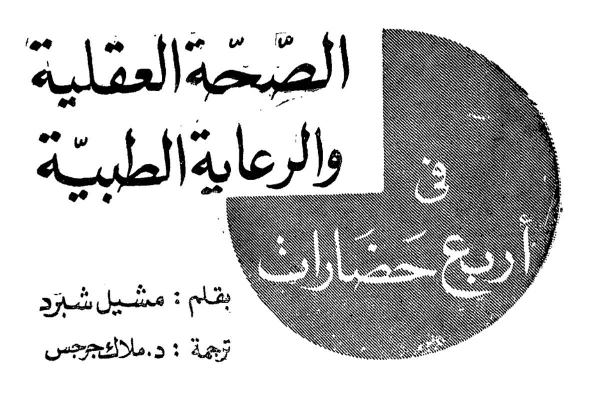
(٢) Franz X. von Baader (1765-1841). See Satze ausder erotischev Philosophie und acdere Schrifter (Fraudfurt, Insel, 1966) and Cioer Liebe, Ehe und Kunst, ausdeu Scbriften, Briefen und Tagenbiicbern (Munich, Kosel, 1953).

الكاتب : و . م . الكساندر

استاذ الدين والفلسفة فى كلية سانت اندروز فى لورينبيرج ، كارولينا الشمالية ، الولايات المتحدة ، مؤلف كتاب جورج هامان ، والفلسفة والعقيدة . حاضر فى الفلسفة والدين . وهذا المقال عن الجنس والفلسفة هو موضوع كتاب فى سبيل الاعداد .

المترجم : الدكتور عثمان امين

- كان رئيسا لقسم الفلسفة بكلية الآداب
- عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب
- عضو شرف الجمعية الفرنسية من اصدقاء ديكارت
- له ٣٠ مؤلفا فى الفلسفة ، كما أن له كثيرا من المترجمات والتحقيقات .
- اشترك فى مؤتمرات فلسفية دولية كثيرة .
- صاحب كتاب « الجوانية » وهى أول محاولة لبناء فلسفى جديد فى اطار التراث الاسلامى العربى .



المقال فى كلمات

يحدثنا هذا المقال عن الطب العقلي والنفسي ومراحل تطوره .

ومن رأى كاتبه أن الامراض النفسية والعقلية تنشأ حيث توجد امراض سوء التغذية والحمى الشوكية وأمراض الطفيليات والاضطرابات العاطفية ، ومن ثم فان مستوى الصحة العقلية مرتبط بمستوى الصحة العامة والحالة الاجتماعية ، وأى نهوض بالمستوى الاجتماعي والاقتصادى من حيث التغذية أوالعلاج بالمضادات الحيوية لابد ان يؤدى بطريق غير مباشر الى رفع مستوى الصحة العقلية فى البيئة ، ويأخذ الكاتب على مستشفيات الامراض العقلية فى معظم ارجاء العالم أن مهمتها فى الغالب حجز المريض لحماية المجتمع من سلوكه لا علاجه ، كما يندد بارتفاع أثمان الادوية الخاصة بعلاج الامراض النفسية والعقلية بحيث لا تتيسر لفئات كثيرة من المرضى .

ويعتقـد الكاتب كذلك أن العلاجات النفسـية المستعملة فى الدول المتقدمة لم تظهر للآن دلائل قاطعة على قيمتها العلاجية . وفى عصرنا هذا يعامل المريض بنوعين من العلاج: علاج نفسى من اختصاص المعالج النفسى ، وعلاج طبى من طبيب فى الامراض النفسية والعقلية . ويسود كثيرا من المجتمعات غالبا اعتقاد فى قدرة السحر والارواح المجهولة والاشباح على علاج هذه الامراض . ويشير الكاتب فى مقاله الى كتاب « الطب فى ثلاثة مجتمعات » لمؤلفـه الطبيب الانجليزى « جون فرى » الذى يتحدث فيه عن انظمة الرعاية الطبيـة فى كل من امريكا وانجلترا والاتحاد السوفيتى ، مبينا أوجه التشـابه والتباين ، ويعتقد فرى أن مجال الخدمات الطبية النفسية فى كثير من دول شرق أوربا كبير . ويشترك معه فى ذلك كثير من المختصين فى هذا المجال .

ويتحـدث المقال أيضـا عن ضرورة تشـخيص المرض النفسى لامكان علاجه ، واختلاف آراء المختصين فى هذا الصـدد . أيمكن اعتبار الانحرافات السلوكية والظواهر الاجتماعية السـلبية كالجريمة وادمان الخمر والدعارة أمراضا نفسية ؟ وهل يعتبر الجانى وهو يسلك سلوكا غير اجتماعى مريضا يحتاج الى علاج لا الى عقاب كما يعتقد « جلوك » الامريكى ، كل هذه اسئلة لم يعثر لها الى الآن على اجابات شافية .

اننا الآن فى طريقنا الى اكتشافات ما سبق أن توصل اليه « الفرد جروتجان Alfred Grotian » فى تنبؤاتـه عن « المجتمع المـريض » . ان هـذه التنبؤات أصبحت حقيقة تهم فى الواقع جميع فروع الطب الحديث ، ولكنها بوجه خاص تهم ميدان الطب النفسى ، لانه يرتبط ارتباطا وثيقا بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيـه الفـرد .

ان دراسة الوسط الاجتماعى للانسان تتطلب الالمام بعلوم كثيرة ، منها : علـوم التاريخ والاقتصاد ، وعلم الانسان الاجتماعى ، وعلم الاجتماع .

وفى هذا المقال ـ كى نحقق غرضنا المباشر منه ـ سنعرض ضمنا الى تأثير هذه العلوم فى انظمة الرعاية الطبية فى مختلف المجتمعات ، وهذه الانظمة تهدف عادة الى تحقيق نوعين من الخدمات الطبية يقدمهما الطب الحديث ، وهما : أولا ، البحوث

الطبية البيولوجية ، وتهدف الى التوصل الى اجراء عمليات جراحية او اكتشاف عقاقير جديدة ، وكلا النشاطين نشاط « موضوعى » ، وفى العادة تكاليفهما كبيرة ، ويهدفان أساسا الى علاج الامراض . وثانيا : الخدمات الطبية ، وهى غير مجددة ولها آثار سيكولوجية وتعتمد على العلاقات الشخصية ، وتهدف عادة الى التخفيف عن الفرد أو معاونته نفسيا ، وهذان النوعان من الخدمات يوضحان الفرق بين الطب الجديث من حيث نشأته الاولى ، ونشأة غيره من العلوم أو السحر ، وقد ذكر هذا الفرق بوضوح تام « ماليونسكى » عندما قال « ان العلم ، حتى فى صورته البدائية الاولى التى عرفها الانسان المتوحش ، يعتمد على الخبرات العادية التى يكتسبها الانسان فى كل مكان فى حياته اليومية ، وهى خبرات يكتسبها من صراعه مع الطبيعة من أجل بقائه فى الحياة ومن أجل أمنه ، وهو يؤسس هذه الخبرات على الملاحظة ، ويثبتها بالمنطق ، اما السحر فيعتمد على خبرات خاصة لمواقف عاطفية لا يلاحظ الانسان فيها الطبيعة انما يلاحظ نفسه بوحى من عواطفه نحو الكائن الحى البشرى ، وليس بوحى المنطق . وعلى ذلك فالعلم مؤسس على الايمان الراسخ بان الخبرة والجهد والمنطق كلها صحيحة ، وان السحر مؤسس على العقيدة بان الأمل لا يمكن ان يفقد وان الرغبة لايمكن ان تخدع . ان النظريات العلمية يمليها المنطق ، اما وجهات نظر السحر فيمليها التداعى الفكرى تحت تأثير الرغبة » .

ان اهمية هذا التحليل قد زادت ، عندما حدد ووصف «كارل ايفانج» ، منذ عشر سنوات مضت ، اساليب الأنظمة الأربعة المتبعة فى الخدمات الطبية فى العالم بعد الحرب . وهذه الانظمة هى : (١) النظام المسمى « بالنظام الامريكى » ، وفيه أن الخدمات الصحية العلاجية للمرضى القادرين على دفع تكاليف العلاج الطبى فى السوق الخاص ، على أساس تنافس « حر » ، وفى هذا النظام — كما يرى ايفانج — ليس هناك فقط فيصل بين الطب العلاجى والطب الوقائى ، بل هناك ايضا فصل بين الخدمات الصحية العلاجية للمرضى القادرين على دفع تكاليف العلاج الطبى فى السوق الحرة ، وبين المرضى غير القادرين عليها أى «المعوزين» . (٢) النظام المسمى « بنظام أوربا الغربية » ، وفيه نجد ان المجتمع يتولى تدريجا تحمل جزء كبير من المسئولية نحو صحة الشعب ، كما اننا نجد أن ثنائية الطب ، من حيث كونه طبا علاجيا وطبا وقائيا ، قد استمرت دون مشاكل تذكر وبدرجات متفاوتة . (٣) النظام المسمى «بالنظام الشعبى » المطبق فى دول شرق أوربا الديمقراطية ، وفى دول شرق آسيا ، وفيه يتولى المجتمع المسئولية الكاملة غير المجزأة فى جميع نواحى الخدمات الطبية . (٤) نظام الدول غير النامية فنيا ، وهو نظام بدائى وعلى مستوى غير مرض من حيث النمو والتطور .

ويمكننا مماثلة الانظمة الأربعة التى قال بها «ايفانج» ، بأربعة أنواع من الأمزجة الاجتماعية الطبية ، ولغرض التبسيط سنطلق عليها التسميات التالية : النظام التجارى ، ونظام المساواة ، والنظام السياسى ، والنظام الذى يعتمد على السخر . ان الفروق بين هذه الانظمة يعتمد جزئيا على نوع الصلات بين الطبيب والمجتمع ، وجزئيا على علاقات الطبيب بالمريض . أن مسئولية الطبيب تجاه المريض تتأثر بالعامل الاقتصادى ، حتى من الدول التى تكون فيها هذه المسئولية مسئولية كاملة كما هو الحال فى دول العالم الغربى الصناعى ، اذ ان العامل الاقتصادى يحدد هل العلاج يصل أو لا يصل لجميع السكان بدرجة كافية من حيث النوعية والكم . ومجتمع الرفاهية يهدف الى احداث التوافق بين متطلبات المجتمع ومتطلبات المريض ، والنجاح والفشل فى ذلك يعتمد بوجه خاص على مدى التوازن الممكن تحقيقه بينهما .

ولكن عندما يخضع الطب لنظام سياسى ، كما هو الحال فى أوربا الشرقية ، فان احتياجات المريض قد ينظر اليها على أنها أقل أهمية من المصلحة العامة للمجتمع ، سواء كانت هذه المصلحة حقيقية أو خيالية ، أما فى البلاد التى تربط الطب ذهنيا بالدين والعقائد غير العلمية ، كما هو الحال فى كثير من الدول النامية ، فان العقائد السائدة يصبح لها أهمية كبرى ، بغض النظر عن مدى صحتها علميا .

ولكن ما هو تأثير هذه الاعتبارات على ما نعرفه عن ممارسة تطور الطب النفسى فى السنوات الأخيرة ؟ من وجهة نظر الخدمة الطبية والادارة ، من الضرورى ان نفرق بين الجهد الذى يبذل فى العلاج داخل المستشفيات وبين الخدمات التى تؤدى خارجها ، ذلك لأن الفرق بينهما يماثل تقريبا الفرق الاكلينيكى بين المرض العقلى والمرض النفسى . فاذا أخذنا أولا ادارة وعلاج الاضطرابات الكبرى (الأمراض العقلية) فان مجرد المقارنة البسيطة بين احدث الانظمة المتطورة والأنظمة القديمة الأقل تقدما والتى لم تتطور بعد ، تبين لنا ضرورة أخذ الحيطة التامة فى تقويمنا للانماط السائدة فى الرعاية الطبية . ففى أمريكا الشمالية مثلا يتمثل النمو الحديث للطب النفسى كتخصص فى مئات المؤسسات والمستشفيات التى تعمل فى هذا المجال ، كما يتمثل فى الزيادة الواضحة فى عدد العاملين فيها ، وقد اشار الى ذلك « لورانس كولب » رئيس الجمعية الأمريكية للطب النفسى فى خطابه الافتتاحى لاجتماع الجمعية فى عام ١٩٦٩ ، فذكر أن عدد اعضاء الجمعية ازداد خمس مرات فى مدى خمسة وعشرين عاما ، اذ كان ٣٦٠٠ عضو فأصبح ١٧٫٠٠٠ عضو ، وعلى العكس من ذلك تماما فان عدد المؤسسات التى تعمل فى هذا الميدان فى الدول الأسيوية والأفريقية

لا يزيد عن عدد أصابع اليد الواحدة ، كما أنه من النادر ان نجد فيها اخصائيين مدربين فى هذا المجال .

ولكن بالرغم من أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية فى أى دولة لها بعض الأثر على عدد العاملين من رجال الطب فى هذا الميدان وعلى عدد المؤسسات العاملة فيه - كما يظهر ذلك جليا من الاحصاءات المتاحة - الأمر الذى يجعلنا نستنتج على أساسه ان الصحة العقلية للسكان فى الدول النامية لابد أن تكون بالضرورة اقل قدرا من الصحة العقلية للسكان فى الدول الأكثر تقدما من الناحية الاقتصادية ، رغم ذلك فان هذا الاستنتاج يحتاج الى ما يؤيده واقعيا . أن نتائج ابحاث الطب النفسى فى الصحة العقلية لشعوب وثقافات مختلفة ، توجه النظر الى ان الدول المتقدمة تعانى من مشاكل خاصة ترجع اسبابها الى تفشى المرض العقلى . ولكن من الواضح ان المرض العقلى أو الاضطرابات العقلية الكبرى - وهى واحدة من حيث اشكالها الأساسية فى جميع انحاء العالم - تنشأ حيث ينخفض مستوى المعيشة - اى حيث توجد امراض سوء التغذية ، والحمى المخية ، وأمراض الطفيليات - وهذه الأمراض كلها يصاحبها عادة الاضطراب النفسى أو العجز العقلى ، ومن ثم فان مستوى الصحة العقلية مرتبط بمستوى الصحة العامة ، وأن اى تحسين فى المستوى الاجتماعى والاقتصادى من حيث التغذية أو العلاج بالمضادات الحيوية لابد أن يؤدى بطريق غير مباشر الى رفع مستوى الصحة العقلية فى البيئة .

أن الاضطرابات السيكايترية الكبرى مشكلة معقدة للغاية ، وهذه الاضطرابات تشمل امراض عته الشيخوخة ، والامراض العقلية الوظيفية . ولعل أول اسباب تعقدها يرجع الى ان مستشفيات الامراض العقلية فى معظم انحاء العالم وظيفتها فى الغالب حجز المريض اكثر من علاجه ، وكما قرر «تيث» أن وظيفتها الأولية هى حماية المجتمع من سلوك المرضى غير الاجتماعى ، ومن جهة أخرى فان كراهية الناس لمستشفيات الامراض العقلية جعل البيئة التى يعيش فيها كثيرون من المرضى تسلك نحوهم سلوكا يتسم باتجاهات سلوكية غير اجتماعية ، بحيث يجد المرضى صعوبة فى الحياة فى بيئتهم حتى الذين لديهم منهم سبل العيش الرغد ، ويحدث ذلك خصوصا فى الدول المتقدمة ، مع انه سبق لهذه الدول محاولة تحقيق الرعاية الاجتماعية الواجبة لهؤلاء المرضى لاعادة تأهيلهم ، ولكنها لم توفق .

هذا وقد يثار جدلا أن الرعاية الاجتماعية فى البيئة وأن كانت واجبة التحقيق لاسباب انسانية الا انها لا تكفى أو تعوض عن التقصير فى علاج المرضى باساليب خاصة

ومنها ، على سبيل المثال ، العلاج بالادوية الذى اصبح اساسيا فى علاج الأمراض العقلية الرئيسية منذ منتصف العقد السادس .

- أن الادوية الخاصة بعلاج الأمراض العقلية والنفسية اثمانها مرتفعة ، وبذلك لا يحصل عليها فئات كثيرة من السكان فى الدول النامية ، ولذلك فانه من الجدير بالذكر أن نشير هنا الى ما انتهى اليه مؤتمر دولى عقد فى عام ١٩٦٩ ، لمناقشة النواحى الوبائية والاجتماعية لانتشار الادوية المهدئة . ان هناك انقساما فى الرأى بالنسبة لسبب انخفاض عدد المرضى فى مستشفيات الأمراض العقلية ، فمنذ نهاية عام ١٩٥٠ كان البعض يعزو سبب ذلك الى استعمال الادوية الحديثة على نطاق واسع ، الا أن البعض الآخر كان يشك فى الاهمية النسبية لهذه الادوية من حيث دينامية تأثيرها النفسى بالمقارنة ، للأثر النفسى غير المحدد من تعاطيها . ولكن بعد مضى عشر سنوات من استعمال الادوية كان الرأى الذى اخذ به المؤتمر هو ان تأثير الادوية المهدئة على مرضى مستشفيات الأمراض العقلية يتناسب تناسبا عكسيا مع مدى كفاية العاملين فى المستشفى من حيث العدد والخبرة ، ومن حيث التسهيلات الاجتماعية ، التى يوفرها كل مستشفى على حدة لمرضاه . وركز المؤتمر على الآثار الاجتماعية للعلاج بالأدوية من حيث مساهمته فى تغيير جو المستشفى وتوفير امكانيات النشاط للمرضى خارج الاسوار ، ورفع المستوى الاجتماعى لكل من الطبيب والمريض ، ومن المناقض لهذه النتيجة ، مع الاسف ، أن أغلب مستشفيات الدول النامية ليس به العدد الكافى الكفء من العاملين ، وغير مجهز تجهيزا وافيا .

أن استعمال الادوية المهدئة على نطاق واسع فى علاج الأمراض العقلية ، قد تعدى جدران المستشفيات واصبح يستعمل حاليا فى المجال الاجتماعى والحضارى من ممارسة الطب . لقد حدث بالتأكيد تحول وتقارب بين دور الطبيب الحديث ودور الرجل المحلى الذى يشتغل بعلاج الأمراض ، وقد وضح المؤتمر سالف الذكر هذه الحقيقة فاشار الى أنه « فى عدد من الدول ، وعلى سبيل المثال الدول الافريقية المتكلمة بالفرنسية ، يتعاون الطبيب الحديث مع الرجل المحلى الذى يعالج الأمراض ، ويمكن أن يقال أن المريض فى عصرنا هذا ينال نوعين من العلاج ، علاجا نفسيا ، هو فى الواقع من اختصاص المعالج النفسى ، ويماثل دور الرجل المحلى الذى يشفى الأمراض ، وعلاجا طبيا بالادوية ، وهو من اختصاص طبيب الامراض النفسية والعقلية » .

وهذا يذكرنا بكل تأكيد بالوصف النموذجى الذى قال به الاقدمون فى اليونان القديمة ، وهو شبيه بموقفنا حاليا ، قالوا : « أن العلاج الدينى يتطلب

تأملا واتصالا روحيا ليتم الشفاء ، وأن الله يتدخل في كل علاج ينتهى بالشفاء . ولكن عندما توصف بعض الادوية فهذا يعد جديد فى العلاج ، وهنا يثار سؤال وجيه ، وهو الى أى مدى يكون العلاج الطبى من ارادة الله ؟ والى أى مدى تكون ارادة الله فى الدواء الموصوف ؟ بكل تأكيد كلما كان التركيز على استعمال الادوية تراجعت عناية الله ، وبذلك يكون اتجاهنا السلوكى نحو المرض قد تغير . وعندما يكون الدواء هو الشافى يكون الكاهن هو الذى يصف الدواء ، والله يوحى اليه بأى دواء يكون انسب للعلاج . وكلما قل الاعتماد على عناية الله كان العلاج من وظيفة الكاهن وليس من وظيفة الإله الذى يخدمه الكاهن ، وبذلك التفكير نكون قد خطونا خطوة واسعة نحو الايمان بالطب العلمى الحديث » .

ويسود الكثير من المجتمعات حاليا اعتقادات نحو ما نسميه بالاضطرابات العقلية الصغرى (الأمراض النفسية) ، مؤداها أن روحا مجهولا ، أو شيئا محظورا أو مقدسا ، أو سحرا ، سيتدخل ليحدد نوع العلاج اللازم ، وحتى عندما يعالج هؤلاء المرضى بهذه الطرق التى لا تعتمد على أى افتراضات علمية مقبولة ، فان نتائج العلاج قابلة للجدل والمناقشة لانها تنجح فى وضع حد للاعراض المرضية ولأعداد أكبر من اعداد اقرانهم فى المجتمعات الاكثر تصنيعا فى انحاء العالم . ومن وجهة نظر أحد العلماء الموثوق بهم ثقة كبيرة ، ممن قاموا بملاحظة ودراسة احدى الحضارات الافريقية التى درست دراسة وافية ، ما يلى ، قال : « يبدو واضحا انه لا يوجد سبب وجيه لتشجيع اساليب العلاج المحلية لعلاج الامراض العضوية فى أى مجتمع من مجتمعات العالم ، وأن فنون تشخيص الامراض العضوية فى العالم الغربى ، وعقاقيره ، وعلمه فى ميدان الجراحة ، لا شك تفوق الى درجة كبيرة أى معروف ، وبالاضافة الى ذلك فان اساليب العلاج الغربيه مستعملة بطرق مختلفة فى جميع انحاء العالم . ولكن اساليب اطباء الامراض العقلية والنفسية فى الغرب ، فى ظنى ، ليست احسن من الاساليب المحلية التى يستعملها اليوروبيون ، وهم شعب زنجى يقيم فى ساحل افريقية الغربى وبخاصة بين « داهومى » والنيجر . أشعر وكلى ثقة بأن دراسة الاساليب المحلية فى علاج الامراض النفسية والعقلية للجماعات المختلفة ستقودنا لنفس النتيجة . ان اساليب العلاج النفسى تصلح لعلاج المرضى بأمراض نفسية فى الحضارة التى نشأت فيها ، ولكنها لا تصلح للاستعمال . بنفس الدرجة التى يصلح بها علاج الامراض العضوية ، عندما تتخطى حدود هذه الحضارة » .

واستطرد هذا العالم فقال : « لقد وجدنا مرارا فى مجال علاج الامراض النفسية أن بعض المرضى الاميين لم يستجيبوا وشفوا تحت تأثير علاج نفسى محلى فى مراكز العلاج المحلية » .

واذا رجعنا الى الحضارات التى ليس بها اساليب غريبة ، فانه ستصدمنا حقيقتان : الأولى وهى أن الاساليب المتضاربة المستعملة فى مراكز العلاج المحلية فى الدول المتقدمة والتى يطلق عليها « العلاجات النفسية » ، من الصعب تبريرها على أساس علمى ، على حد تعبير بعض المؤيدين الامناء لاستعمالها : ثانيا : لم تظهر للآن دلائل قاطعة على خصائص قيمتها العلاجية .

تروج السلعة فى السوق الطبى التجارى القائم على التنافس باستعمال شعار علمى ، وباستخدام فن الاعلان للتأكيد على أنها جديدة ، وذات فاعلية كبيرة . ففى كثير من المجتمعات الصناعية ، تعالج الاضطرابات السيكايترية الصغرى (الامراض النفسية) بهدف الكسب المادى وعلى أساس الزعم بأن فى العلاجات الطبية اجابة لكل سؤال . ولقد علق احد الاطباء الانجليز المشهورين على هذا الزعم قائلا « لو اعترفت لنفسك بأن العلاج الذى تعطيه لمرضاك غير فعال ، فانك لن تنال الا القليل من ثقة مرضاك — ما لم تكن ممثلا بارعا وموهوبا — كما أن نتائج علاجك ستكون تافهة وجديرة بالاهمال . ولكن اذا كنت متحمسا لطرق علاجك ، حتى ولو كانت الاختبارات الضابطة قد بينت عدم جدواها ، فان نتائجك ستكون قطعا أفضل ، وسيكون مرضاك احسن حالا ، ودخلك أيضا أكبر . أنى اعتقد أن هذا هو تفسير النجاح المنقطع النظير الذى يحرزه بعض الاطباء غير الموهوبين والسذج من اعضاء مهنتنا ، وهؤلاء يكونون عادة أكثر الناس كراهية للاحصاءات والاختبارات الضابطة التى يستخدمها الاطباء الذين يتمشون مع أسلوب العصر » .

أن فرص ازدهار هذا الاتجاه نجدها مكبرة فى سوء الخدمات السائدة لتتحكم فيما كان يسمى فى الماضى « بالامراض العصبية الوظيفية » السائدة بين افراد المجتمع . لقد وجه « ايفانج » النظر لهذه المشكلة بالتحديد فقال « مما يصدم الانسان تلك العيوب والنقص السائد فى الخدمات الطبية ، الذى نجده حتى فى اكثر الدول تقدما بالنسبة لما يسمى احيانا باسلوب ملطف « بالامراض العقلية الصغرى » ، وهى المقصود بها مجموعة « أمراض العصاب » والشخصية السيكوباتية (المريضة نفسيا) ، وحالات الخلق غير السوية ، والاطفال المشكلين ، والمرضى بامراض وهمية ، وغيرها من الامراض النفسية . أنه لا يوجد فى اى ميدان

آخر مؤسسات أكثر سوءا من المؤسسات التى تعالج فيها امراض « العصاب » والحالات المشابهة لهـا » .

أن احد مسببات هذا الحكم نجـده فى ملاحظات عـدة دارسين عن الخصائص الاساسية للخدمة الطبية .

ان الاضطرابات العقلية الصغرى — الامرض النفسية — تعتبر أسـاسا مشكلة لا تعالج داخل المستشفيات ، ومن ثم فهى تعامل على أسـاس انهـا حالات تحتاج فقط الى عنايةطبية أولية . لقد نقد « جون فرى » الطبيب الممارس العامالانجليزى فى كتابه « الطب فى ثلاثة مجتمعـات » كلا من انظمة الرعاية الطبيـة الامريكيـة والسوفيتية ، والانجليزية ، نقدا لاذعا على أسـاس مشاهداته الشـخصية . ففى المجتمعات الثلاثة وجد أن خدمات المستشفيات متماثلة من حيث العـدد والهـدف بالنسبة للامراض التى يشكو منها المرضى ، ولكنه وجد أن الاختلافات الاساسية بين انظمة الدول الثلاث ، تقع فى مجالالخدمة الطبية الاولية ، ذلك لان اسلوبالعلاقات الطبية الاولى بين المريض والمؤسسة الطبية يختلف من دولة الى اخـرى اختلافا كبيرا .

أما ملاحظات « فرى » على الخدمات الطبية خارج جدران المستشفيات فانه قد وصفها بشكل حاد ليس فيه مجاملة ، فقال : « أن التقدم الذى حدث فى كل من الاتحاد السوفيتى ، والممـلكة المتحدة ، لا وجـود لمثيـله فى الولايات المتحدة الامريكية ، ولا يرجع ذلك الى عدم وجود فكرة الرعاية فى البيئة ، ولكنه يرجع الى أن الرعاية الطبية يحكمها نظام « الاقتصاد الحر » . ويمكن فهم وجهة نظر « فرى » مما وصف به المجتمع الامريكى اذ قال : « ان الفلسفة القومية فى امريكا قائمة على الاقتصاد الحر ، وحرية الفرد ومسئوليته ، تلك الفلسفة التى سمحت لسياسةعدم التـدخل Laissez Faire أن تسـود ، وتصـبح مقبـولة ممن نجحو واثروا فى ظلها ، وممقوتة وصعبة لمن ينجحوا » .

وقد بين « فرى » أن مجال الخدمات السيكايترية (النفسية) ومداها فى كثير من دول شرق أوروبا كبير ، ويشترك معه فى هذه المشاهدات كثيرون من المتخصصين

فى هذا المجال ، .فالخدمات بالنسبة للاضطرابات العقلية الكبرى مدعاة للاعجاب من حيث الكم ، وان كانت ليست كذلك من حيث الكيف ، إما عناية الخدمة الطبية بالاضطرابات الصغرى (الامراض النفسية) فليست على ما يرام وتعوقها عدة مصاعب ، علق عليها فرى فى دراسته المسحية للاتحاد السوفيتى فقال : « أن وجهة نظر السوفيت بالنسبة للمرض العقلى تتلخص فى انه يشكل مشاكل قليلة ومحدودة فى المجتمع « الاشتراكى » .بعكس الحال فى المجتمع المسمى بالمجتمع « الراسمالى » . ويقال ان نسبة الامراض العقلية منخفضة كنتيجة للانجازات الاجتماعية السوفيتية ؛ وأنها ستنخفض الى معدل أقل فأقل ، تمشيا مع التقدم الاجتماعى والحضارى المستمر . ان هذا الاتجاه السلوكى القومى فى الدولة يؤثر تأثيرا كبيرا على نمط الخدمات الاجتماعية التى انشئت لعلاج المرضى بأمراض عقلية ، وفى ضوء مثل هذه الاتجاهات والقيم أصبحت الاصابة بمرض عقلى تعتبر وصمة لانها تنقض فكرةالمجتمع السعيد . ولهذا السبب يصعب الحصول على حقائق وبيانات عن مدى انتشارالمرض العقلى فى الاتحاد السوفيتى .» .

ولكن ما هو حجم وحقيقة الجزء السيكايترى من عبء المرض فى المجتمع ؟ ان تنظيم الهيئة القومية للخدمة الطبية فى بريطانيا يسمح بمحاولة الاجابة على هذا السؤال . ان الانجازات التى توصل اليها طب النفس والعقل فى انجلترا ، فى مجال الخدمة داخل المستشفيات معروفة جيدا . وعلى نفس المستوى ــ ولكن دون أن ينال قسطا كافيا من النشر ــ يقف دور الطبيب الممارس العام فى الخدمة الطبية بالهيئة ، فهو المسئول الذى يقع على عاتقه العمل ، والذى يتصل بالبيئة المحلية بأكملها . ففى نظام الهيئة القومية للخدمات الصحية نجد أن طبيب العائلة يشغل وظيفة الممارس العام الذى يقف فى الخط الامامى الطبى ، ويقوم بالرعاية الطبية الاولية ، ومن ثم فهو فى وضع ممتاز يمكنه من أن يقدم المعلومات الوافية عن صحة وأمراض أغلب اعضاء المجتمع . فعلى سبيل المثال امكن عن طريق وحدة البحوث التى اشتركت معى فى دراستى ، ان تسجل ، على مدى اثنى عشر شهرا ، أن ٢٠٠٠ مريض من بين ١٥٠٠٠ مريض ، أى ١٤٪ تقريبا ، تقدموا للكشف الطبى وهم يشكون اساسا ولو مرة واحدة على الاقل من حالة شخصت فى الغالب أو كلية على انها حالة سيكايترية محضة . كما انه قد ظهر ان حوالى واحد من كل عشرين من المرضى موضوع الدراسة المسحية التى قمنا بها ، كان قد أرسل لاحدى الوحدات التى تعمل فى ميدان الصحة العقلية للعلاج ، وهذا أمر لا شك مقلق للغاية ، قد علق الممارسون العامون على ذلك

بأن أغلب المرضى كانوا يعادون اليهم لتولى علاجهم وان كانوا هم غير متخصصين فى هذا الميدان . ويتضح من هذه الحقائق ان الاحتياجات تبدو كبيرة وغير مجابة ، وانها تستدعى مجهودات أكلينيكية وادارية كبيرة . ومن الجدير بالذكر أن نشيرهنا الى أن الدراسات الحديثة التى قامت بها هيئةالتأمينات الصحية فى نيويورك ، بينت ان الاضطرابات العاطفية تظهر باعداد كبيرة عندما يطبق نظام الخدمة الطبية المجانية.

ولكن لكى نقوم هذا العبء الكبير الثقيل من الاضطرابات النفسية والعقلية بأسلوب ادارى ، يجب أنلانشير من قريبأوبعيد الى عبء علاجه أكلينيكيا . وتوضح ذلك دراساتنا عن المرضى الذين يترددون على الممارسين العامين ، فأولا اغلب هؤلاء المرضى يعانون من أمراض يمكن تصنيفها على أنها أمراض نفسية ، أو أنها اضطرابات فى الشخصية ، وانهم يشكلون حصيلة سيئة من حيث كونهم ينتكسون ، او أنهم مزمنون فى المرض على مدى فترة تصل الى سبع سنوات. وثانيا : ان ظروفهم لها علاقة عميقة بمواقف الحياة التى يعانون منها ، بحيث يمكن أن نسميها ظروفا « طبية — اجتماعية » أو « اجتماعية — طبية » ، ليمكن وصفها وصفا دقيقا ، وثالثا : بان رعايتهم طبيا واجتماعيا لا تكون كافية تماما أو ملائمة فى الوقت الحاضر . ولكنسواء اعتبرت المكونات الاساسية للمرض رد فعلمرضيا لعدم القدرة على التكيف للمواقف أو نتيجة تكوين جسمانى لاشخاص غير اسوياء ، فانه من الواضح من تحليلنا انهيجب ان تقترن الرعاية الاجتماعية بالرعاية الطبية فى علاج مثل هذه الحالات ، كما أنه واضح أيضا ان القيام ببرنامج واسع فى هذا المجال ، أمر صعب ويكلف تكاليفباهظة ويجب أن يخضع للتقويم الدقيق .

لذلك فان المقارنة بين اساليب الرعاية الطبية من مجتمع الى آخر يجب أن تأخذ فى الاعتبار أهمية اختلاف العوامل الاجتماعية فى المجتمعات المختلفة ، الأمر الذى يجعل مجرد المقارنة السطحيةتتسم بالقصور ، فالعامل الاجتماعى يتدخلتدخلا كبيرا فى العوامل المسببة للمرض ، كما يتدخل أيضا فى تشكيل الاعراض السيكايترية المرضية . ومنذ حوالى عشرين عاما اثار علنا فى انجلترا احد اطباء الصحة العقلية الاذكياء العمليينمفهوم الصحة العقلية فجمع بين وجهة نظر علم السيكايترىغير المحددة والمفهوم الحديث للصحة العامة للفرد كما عرفته هيئة الصحة العالمية ، فقال : أنها حالة يتمتع فيها الفرد تماما بالصحة الجسمية والعقلية والتكيف الاجتماعى ، وهى ليست مجرد عدم كون الفرد مريضا او عاجزا » . وعلى هذا الاساس نادى هذا الطبيب بكل قوة بما سماه « سيكايترى محددة » ، فقال أن المسئولية المحددة لشركة ما هى الاطار الذى يسائلها فى حدوده اصحاب الاسهم ، اذا ما تدهور حال الشركة أو افلست، ومن ثم فهى غير مسئولة الا فى حدود ما رسم لها من مسئولية » . ثم استطرد الطبيب وهاجم المضاربين فى سوق الاوراق المالية ممن « يقللون من سمعة الشركة بهدف

ترويج اسهم شركات أخرى مزيفة ، ويبالغون فيما ينتظرها من أرباح ، ويستشهدون على ذلك بميزانيات غير سليمة وغير معقولة » .

وفى حديث صريح لاحد أصحاب الاسهم هاجم فيه ميزانية العاملين فى مجال الصحة العقلية فقال : « ان أكثر مساوىء اطباء الصحة العقلية هو ترددهم فى قصر مجال عملهم على ما تخصصوا فيه . ان قاموس « اكسفورد » يعرف طبيب الصحة العقلية بأنه من يقوم بعلاج المرض العقلى ، وليس من يتدخل لمنع الحروب ، أو يعالج العداء نحو السامية ، أو يتطوع لتحويل العلاقات التى تتصف بالخشونة بين الرجال الى علاقات منسجمة ، أو بأنه المرجع الاول والاخير فى اساليب تربية وتنشئة الاطفال أو اختيار المديرين ، أو بأنه الشخص الذى يسىء استعمال لغته غير المفهومة لتعقيد كل موضوع فى سلسلة من سلسلات التليفزيون » .

وعلى ذلك مادام معهودا الينا علاج المرض ، فيجب علينا على الاقل أن نكون قادرين على تعريف المرض . ان « كورت شنيدر » كان يعتبر من الاخصائيين الموثوق بهم ، ومن الافراد الذين كان لهم أثر كبير فى هذا الميدان ، ولكن من المحتمل الا يتفق الان غير أفراد قلائل على ما سبق ان قاله فى هذا الصدد ، اذ قال : « فى رأيى ان الظواهر العقلية يجب أن لا ترتبط الا بالمرض ، اى عندما تتأثر بتغيرات حقيقية مرضية فى الجسم ، أو تتأثر بنقص أو خلل أو عيب فى التكوين الخلقى » . ان وجهة النظر هذه ، وان كان يمكن اقتفاء آثارها فى الشروط التى تحكم التعويض القانونى فى بعض الدول، الا انها لاتصلح لتحليل مفهوم معقد هو فى الواقع ، كما سبق أن اشار « لورد كوهين » : « له منذ القدم وجهان منفصلان ، احدهما المرض وخطواته وتطوره ، والثانى المرض كانحراف عن الصحة » . ان صياغة مفهوم الانحراف عن الصحة من السهل القيام به ، ولكن من الصعب قياس انحراف فى غياب المقاييس التى يمكن للباحث فى ميدان الصحة العقلية استخدامها ، وذلك يرجع عادة الى عدم القدرة على الوصول الى مجموعات من الافراد الذين يمكن تقنين الاختبارات عليهم .

أن اغلب السلوك الذى يطلق عليه فى الطفولة « عادات معتلة أو شاذة » أو « مرض نفسى » أو « مشاكل سلوكية » ، هو فى الواقع يمثل نوعا من الانحراف عن انماط السلوك المنتشرة انتشارا كبيرا والسائدة بين الاصحاء فى مراحل النمو المختلفة ، وعلى ذلك فان تعريف المرض لا يمكن أن يعتمد ببساطة على مجرد التحقق من وجود بعض اشكال محددة من السلوك .

وقبل أن نتخذ قرارا فيما اذا كان سلوك ما له من الوجهة الاكلينيكية دلالة من عدمه ، يجب علينا على الأقل أن نأخذ فى الاعتبار مدى تكرار هذا السلوك ، ومدى حدته ، ومدى كونه سلوكا منحرفا ، وذلك بالمقارنة للسلوك الطبيعى للطفل

الذى فى ســـنه ومن نفس جنســـه ، وعلى أن نتبين ذلك احصائيا . هذا ويجب أيضا ، كما سبق أن اشرنا ، ان نحصل على معلومات كافية عن : (أ) مدى وجود أو عدم وجود اشكال اخرى من الانحرافات السلوكية ، التى اذا تجمع بعضها ، فانه قد يكون نمطا أو عرضا خاصا . (ب) مدة ظهور السلوك المرضى ، ومتى تخف حدته تلقائيا . (جـ) الاتجاهات السلوكية التى يدين بها القائم بملاحظة الحالة أو اعراضها وظروفها . (د) الظروف التى يظهر فيها السلوك المرضى . بهذا الاسلوب فقط يمكننا أن نرسم الخطوط التى تفرق بين الانحراف السلوكى والمرضى .

وحتى على هذا الاساس فان السلوك المنحرف لا يمكن بالضرورة أن يوازن بينه وبين المرض ، ذلك لأن هناك اشكالا كثيرة من السلوك لها دلالة قانونية أو معنى سياسى ، ففى دول شرق أوربا نجد أن الموقف الرسمى للدولة واضح للغاية ، ويتمثل فى قول « أوسنوف » الاستاذ البلغارى اذ يقول : « يجب أن نؤكد أنه ليس هناك نية للقـــول بأن الظواهر الاجتماعية اســـبابها بيولوجية ، فالظواهر الاجتماعيـــة الســـــلبية كالجريمة ، وادمان الخمر ، والدعارة ، واحتراف الجريمة ، ولعب الميسر ، وغيرها ، لها جذور عميقة فى واقع الكيان الاجتماعى ، ولا يمكن استئصالها الا بعـــد ثورة تعيـــد تنظيم المجتمع ، وكما علم ماركس ولينين ، وكما بينت الخبرات العملية ، نجد فى مرحلة البناء الاشتراكى ، بعض آثار وبقايا الرأسمالية مســـــتمرة لبعض الوقت » .

وقد اوضح خبير روسى أحدى العواقب القانونية لوجهـــة النظر الاشتراكية بالنسبة للسلوك المنحرف فقال « اننا نؤمن بأن التنشئة تلعب دورا حاسما فى تشكيل خلق الفرد ، وفى ضوء هذه القاعدة نعتبر من يسمون « بالشخصيات السيكوباتية » (المرضى نفسيا) ، فى حاجة الى الاصلاح عن طريق القضاء وليس عن طريق الرعاية الطبية » ، ولذلك نعتبر وجهة النظر هذه ليست الا خطوة نحو الادعاء أو الافتراض بأن « للبيئة الاجتماعية دورا تعليميا » . كما أن هذا التفســـير يوضـــح سر وجود نسبة محددة ، ليست ذات قيمة ، من الافراد المسمين بالشخصيات السيكوباتية ، فى حالة تشرد فى الاتحاد السوفيتى

وعلى النقيض من وجهة النظر هذه ما قاله « جلوك » الامريكى ، من أن الجانى وهو يسلك سلوكا غير اجتماعى يعتبر شخصا مريضا ، ويحتاج الى العلاج وليس الى العقاب ، كما أن قانون الصحة العقلية الصادر فى انجلترا عام ١٩٥٩ عرف الشخص السيكوباتى بأنه « يحتاج الى أو يتأثر بالعلاج الطبى » . وفى الواقع انه بغير التفرقة المحددة بين الانحراف والامتثال للقيم ، فان الامر قد يصل بنا الى ارتباك أو فوضى خطرة . وقد أوضحت هذه الحقيقة ليدى وتون ، أكثر من غيرها من الكتاب فقالت : « اذا طلبنا الى جيش الاخصائيين فى الصحة العقلية فى أمريكا ، التفرقة بين السلوك

الممتثل الذى يقره المجتمع والسلوك الانحرافى غير الاجرامى ، أجابوا بأن كل شخص بالغ له الحق فى القيام بهذه التفرقة ، وان الطبيب وحده ليس له حق التدخل فى ذلك بمقتضى مهنته ، فما دام ادمان الخمر والبطالة والدعارة والخيانة الزوجية ، ليست فى حد ذاتها سلوكا اجراميا ، فانه من حق الفرد أن يشمل من شرب الخمر ، وان يبقى عاطلا ، أو يسلك سلوكا جنسيا شائنا ، لان ذلك من حريته الشخصية ، اما اذا كانت ممارسة الشخص لحريته الشخصية غير محتملة ، فالعلاج السليم هو معاملته بما ينص عليه القانون الجنائى ، لاننا اذا أغفلنا انه ليس هناك مبرر لمحاولة فرض الامتثال للقيم السوية ، باسم الصحة العقلية ، واذا شككنا فى خطورة التضارب بين قيم الطب والاخلاق وجب علينا أن نعلم أن عناوين بعض الفصول فى كتاب أمريكى عن أمراض المجتمع هى : الراديكاليون والرديكالية أو التطرف ، والدعارة ، وشرب الخمر لدرجة الترنح ، وادمان الخمر . وقد اضافت الكاتبة المذكورة ما هو أخطر من ذلك فحددت مجال الصحة العقلية فى اطار « علم السيكايترى الاجتماعى ، وعلم النفس المرضى » ، ثم تحدثت بمهارة وحرص ضد توسيع هذا المجال فقالت : « أنه اذا أزلنا طبقة الابهام الدقيقة التى تكسو هذا الميدان ، نجد أن أصحاب المدرسة التى تنادى بتوسيع مجاله يهدفون الى أن تصبح الصحة العقلية شاملة للقيم الاخلاقية والحضارية التى يدينون بها » . ومن ثم فانه من الواضح أن حكمهم هذا حكم اخلاقى وليس حكما طبيا ، وبذلك فهم يدينون أنفسهم بمحاولة سرقة مركز واحترام العلوم الاجتماعية لمصلحتهم الشخصية وللقيام بالتنبؤات الاخلاقية أو الاجتماعية . ان هذا الخطر سببه تراخى القيم التى تفرق بين واجبات الطبيب الاخلاقية نحو المريض وليس نحو نفسه أو نحو أى شخص آخر أو نحو الدولة .

وقد أشار « دافيد ميشانيو » الى أن اهتمام طبيب الصحة العقلية بالمسائل الاجتماعية لا يجعل دوره مفيدا أو ناجحا فى علاج هذه المسائل ، ذلك لانه ينظر اليها من وجهة نظر تهدف الى تغيير المريض وليس تغيير المجتمع ، لقد أدى هذا التناقض ببعض الاطباء الى أن يرفضوا الدور التقليدى لطبيب الصحة العقلية ، ووجهوا أنفسهم الى تغيير المجتمع نفسه ، وأصبحت هذه الجهود تسمى « بمجال الصحة العقلية الوقائى » ، وقد أسرف مع الأسف كثيرون من الاطباء فى الاستجابة الى هذا المأزق المهنى ، كما أن انتقالهم من التركيز على الفرد الى التركيز على المجتمع جعلهم يعلنون أن المرض العقلى بوجه عام نتيجة لقوى اجتماعية وللكيان الاجتماعى الذى ينشأ فيه ، ومن ثم فان طبيب الصحة العقلية يجب أن يوجه عناية خاصة للبيئة . وهذا الاتجاه لا شك سيوسع آفاق العمل والنشاط فى ميدان الصحة العقلية ، ومن ثم يضع طبيب الصحة العقلية فى حلبة التنافس السياسى .

أن توسيع مجال استخدام علم الصحة العقلية فى مجالات الحياة العامة ينقل الطبيب الى مواجهة غير كريمة مع رجال السياسة الذين لهم اهتمام تقليدى بمثل هذه الأمور . ان السحرة أو « الرجال البارعين » فى انجلترا فى العصور الوسطى ، وهم لا يختلفون كثيرا عن رجال السياسة فى عصرنا ، كانوا يمدون الناس بالأمال ويعدونهم بالخلاص ، ويمنونهم بتحسين حال اغلبية عامة الشعب الذين كانوا يعانون من القلق بسبب مشاكل الحياة اليومية . لدرجة تصل الى العوز ، الى أن انتهى بهم الأمر الى المرض النفسى ، أو الى الانحرافات السلوكية . أن هؤلاء « الرجال البارعين أو السياسيين كانوا من غير شك ، سيجدون أنه من الممكن لهم ، بعد اجراء جميع التغييرات الضرورية للانتقال من عصر لعصر ، أن يناقشوا بجدارة بعض البحوث الفنية التى قدمت فى المؤتمر الدولى السابع للصحة العقلية ، ومنها : « العوامل السيكولوجية فى الحرب » ، و « منع الحمل فى الجامعة » ، و « الشباب المثقف » ، و « العلاقات الانسانية فى تعليم مهندسى المبانى » ، ثم بعض البحوث الفنية التى قدمت فى الاجتماع السنوى للجمعية الامريكية للتحليل الوجودى ، ومنها: «حياة وموت تشايكوفسكى» ، و «الثورة السوداء» ، و «معنى الثورة أو العصيان» ، و « لماذا يتغير العالم بسرعة وما مصيرنا؟ » . أنهم أيضا كانوا دون شك سيصفقون لمنح جائزة الحرية الروحية لعام ١٩٧٠ ، لامريكى استاذ فى الصحة العقلية .

أن مثل هذه الأمور لا يصح بالضرورة ، أن تجرد طبيب الصحة العقلية من شرعية الاشتراك فى كثير من الأمور الاجتماعية العاجلة التى تواجهه فى عمله اليومى ، لأنه بكل تأكيد من الصعب عليه تجاهلها ، لأنه يتعامل مع وجهة نظر الفرد ، تلك النظرة التى أمكن تلخيصها باسلوب سليم فى أنها « دراسة السلوك الشاذ من وجهة النظر الطبية ، بغض النظر عما اذا كان المرض العضوى مصدر هذا السلوك كليا أو جزئيا ، أو بسبب ضغوط البيئة ، أو التنشئة المضطربة ، أو الظروف الشاذة الموروثة أو الحضارية » . ان ما نحتاج اليه هو أن نخلص مفهوم الصحة العقلية مما به من اتجاهات سياسية أو اخلاقية ، كما سبق أن اكد كثيرون من الكتاب . أن السير أوبرى لويس عارض القول بأن الصحة مفهوم اجتماعى فقال « أن الصحة هى القدرة على الاداء السليم جسميا ونفسيا » . ولو انه فى تقديرنا أن الكفاية التى تؤدى بها وظائف الصحة يجب أن تأخذ فى الاعتبار البيئة الاجتماعية التى تمد الفرد بالمثيرات وتشبيع حاجاته ، الا أن مقاييس الصحة ليست فى المقام الاول ، او أصلا ، اجتماعية . انه خطأ فى الحكم وفى التقدير أن يساوى بين المرض العضوى والانحراف الاجتماعى على اعتبار أن كليهما نوع من سوء التوافق » أنه فى الواقع ليس خطأ فى التقدير فحسب ، بل انه خطر كامن ، وهناك دلائل كثيرة على هذه الخطورة منها الكلمات المضطربة التى قالت بها الكاتبة « أميلى ديكنسون » وهى :

ما الجنون الزائد بالنسبة للعين الفاحصة الا سمو فى العقل
وما الزيادة فى العقل الا الجنون المطبق . ان معظم الناس فى ذلك يتساوون
ان وافقت، اصبحت عاقلا
وان عارضت فانت على طول الخط خطير
ويجب أن توضع فى يديك القيود الحديدية .

لقد اكد اهمية وجهة النظر هذه الدور الاجتماعى المتزايد لاطباء الصحة العقلية فى الفترة التى تلت الحرب العالمية . وقد سبق لمجلة الصحة العقلية الامريكية ان ناقشت مزاعمهم فى مقال نشر أخيرا تحت عنوان « الاضطراب الاجتماعى ودور طبيب الصحة العقلية » جاء فيه أن هذا الدور يتلخص فى « مساعدة الأفراد والجماعات والمنظمات المحلية لتصل الى هدفها بكفاية ونجاح ، وذلك بمساعدتها على تنمية قدراتها للسيطرة على الامور التى تؤثر على الحياة » . وفى ضوء ما هو معروف لنا جميعا من أن هناك مكاسب محدودة جدا فى هذا المجال ، فانه قد يكون من المناسب أن نشير هنا الى حكم أصدره الاستاذ « روثمان » ، وهو حكم واقعى للغاية ، اذ قال : « انه ما لم تصبح فلسفة العلم اكثر انتقادا ، واكثر تجريبا. واكثر استنتاجا وابداعا ، سنظل فى مرحلة عصر النهضة فى القرون الوسطى ، فى انتظار « هارفى » ليقذف بنا الى القرن السابع عشر »

الكاتب : الدكتور ميشيل شبرد

استاذ علم وبائيات الطب النفسى والعقلى بمعهد الطب النفسى ، بجامعة لندن .

المترجم : الدكتور ملاك جرجس

اخصائى الامراض النفسية . دكتوراه فى علم النفس الاكلينيكى ، وعلم الاجتماع عام ١٩٥١ من أمريكا . عضو الهيئة الفنية بالمعهد القومى للتنمية الادارية . عضو الهيئة الفنية بالمعهد القومى للادارة العليا ، وأستاذ علم النفس الصناعى المنتدب بجامعة عين شمس . عضو الجمعية النفسية بأمريكا ، عضو مجلس ادارة معهد الحضارات المقارنة ببلجيكا . مثل مصر فى عدة مؤتمرات دولية للصحة العقلية والتنمية الصناعية للدول العربية . له مؤلفات عدة

ثبت

* المقال واسم الكاتب والمترجم		رقم العدد وتاريخه
الاسراف فى الاقتصاد المعاصر وسائل الاعلام والاسراف بقلم : مشيل ماتاراسو ترجمة : د. يحيى عويس	Wastage in Modern Economy Media and Wastage By : Michel Matarasso Translated by : Dr. Yehia Owais	العـدد : ٧٢ شـتاء ١٩٧٠
– الكيان الاجتماعى للادب والفن فى افريقيا السوداء بقلـم : فردناند نسوجان أجبليمانيون ترجمة : يحيى حقى	Sociologie Litteraire et Artistique de L'Afrique Nore Par : Ferdinand N. Sougan Agble-magnon Traduit par : Yehia Hakki	العـدد : ٧٤ صيف ١٩٧١
– الزمن بين الواقع والفكر بقـلم : كونستنتين نويكا ترجمة : د. محمد فتحى الشنيطى	Temps der Reel et Temps du Logos Par: : contantein Noica Tradiut pars Dr. Mohamed Fathi El-Shenaty	العـدد : ٧٤ صيف ١٩٧١
– الفلاسفة والجنس بقـلم : و . م . الكسـاندر ترجمة : د. عثمان أمين	Philosophers Have Avoided Sex By : W. M. Alexander Translated by : Dr. Osman Amin	العـدد : ٧٢ شـتاء ١٩٧٠
– الصحة العقلية والرعاية الطبية فى أربع حضارات بقـلم : د. ميشيل شبرد ترجمة : الدكتور ملاك جرجس	Mental Health and Medical bare : Four bultures and a Single Theme By : Michael Shepherd Translated by : Dr. Malak Girgis	العـدد : ٧٤ صيف ١٩٧١

الاشتراك
فى المجلات الدوريّة الجديدة
ومجلة "رسالة اليونسكو"

تصدر المجلات التالية على التوالى ، عن مجلة رسالة اليونسكو ومركز مطبوعات اليونسكو ، ويباع العدد منها بعشرة قروش ، وهو سعر يقل عن تكلفة كل عدد ، تمكينا للقراء العرب ولجمهور الدارسين من الحصول عليه :

- المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية
  يناير – ابريل – يوليه – أكتوبر
- مجلة اليونسكو للمكتبات
  فبراير – مايو – اغسطس – نوفمبر
- العلم والمجتمع
  مارس – يونيه – سبتمبر – ديسمبر
- ديوجين
  فبراير – مايو – أغسطس – نوفمبر

وتصدر مجلة رسالة اليونسكو شهريًا

وتباع بأربعة قروش ، بسعر يقل عن تكلفة كل عدد

ولضمان الحصول على هذه الأعداد بانتظام يمكن للهيئات والمعاهد العلمية والأفراد الاشتراك فى كل منها بأربعين قرشا فى العام ، عدا مصروفات البريد .

والاشتراك الكامل لكل هذه المجلات هو ١٩٠ قرشا فى العام ، بخلاف أجرة البريد .

الثمن ١٠ قروش

تقدم مجموعة من المجـلات الدولية باقـلام كتاب متخصصين وأساتذة دارسين •

ويقوم باختيارها ونقلها الى العربية نخبة ممتازة من الأساتذة العرب •

لتصبح اضافة الى المكتبة العربية تسـاهم فى اثراء الفكر العربى ، وتمكينه من ملاحقة البحث فى قضـايا العصر •

تصدر شهريا

يناير – ابريل – يوليه – اكتوبر

فبراير – مايو – اغسطس – نوفمبر



فبراير – مايو – اغسطس – نوفمبر

العلم والمجتمع

مارس – يونية – سبتمبر – ديسمبر

مجموعة من المجلات الجادة ، تصدرها هيئة اليونسكو بلغاتها الدولية . وتصدر طبعاتها العربية بالاتفاق مع الشعبة القومية لليونسكو . وبمعاونة الشعب القومية العربية ، ووزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة •